TANTRÂLOKA

LUZ SOBRE LOS TANTRAS

Abhinavagupta

LA TRADICIÓN SHIVAITA TÁNTRICA

De cualquier manera que se considere el tantrismo, como una readaptación ortodoxa (y última) del Veda a los tiempos *oscurecidos* (*kali-yuga*) o como una revelación divina enteramente nueva y autosuficiente que vuelve incluso al Veda caduco e inútil, una cosa es cierta: la doctrina de la *identidad suprema* entre el Si individual y el Si universal, que se encuentra en el centro de la enseñanza *upanishadica*, se encuentra en los Agallas y los Tantras mantenida y preservada.

El universo entero surge de una sacudida original (en realidad fuera del tiempo), de un *choque*, de una vibración, esta vibración eterna. El es el Corazón del Shiva supremo (*Paramashiva*), también llamado *Bhairava* (el Terrible), *tattva* o *mahâsattavâ* (Realidad Ultima), *svarûpa* (esencia), *shûnyata* (vacuidad), *âtman* (Si-mismo): Consciencia absoluta (*chiti, chaitanya, samvid*) cuya característica esencial es la libertad (*svâtantrya*). Porque esta Consciencia es soberanamente libre, puede negarse a si misma, esconderse ante ella misma, oscurecer su esencia luminosa con la ayuda de su *mâya-shakti* (energía de ilusión), dividirse entre sujeto y objeto, "yo" (*aham*) y "esto" (*idam*), aparecer bajo la forma de un mundo múltiple y cambiante, en el cual ella *jugará* a perderse (siendo el juego la expresión misma de la libertad) y del cual aspirara mas tarde a *liberarse*, ella a la que nada podría encadenar.

En su realidad última sin embargo, *Paramashiva* es inmutable, al igual que el *Parabrahman* de los Upanishads. El es Luz indiferenciada, indivisa, inalterable, a la vez consciencia-luz (*prakâsha*), resplandeciente por su propio resplandor, y consciencia-energía (*vimarsha*) o energía (*shakti*) que toma libremente consciencia de ella misma en una vibración primera, un acto puro y vibrante (*spanda*), idéntico al aliento de vida (*prâna*). Pero lo que más importa aquí es comprender que estas dos consciencias, simbolizadas en el tantrismo por una pareja divina (*yâmala*), no hacen más que una (no hay traza de dualismo, de panteísmo, de creacionismo o de evolucionismo en esta doctrina). Shiva-Shakti constituyen la realidad indisoluble de *Paramashiva* o *Corazón universal*.

Sabemos que en las tradiciones gnósticas de la India (*sâmkya, vedânta, jñâna-yoga*), así como en la concepción cristiana anterior al renacimiento, el corazón (*hrid* o *hridaya*) no está asociado al sentimiento sino al conocimiento; para nada es la sede de las sensaciones, emociones o pasiones sino la sede del *intelecto*, en el

sentido *guenoniano* del término, de esa pura *intuición intelectiva* (*buddhi* o *mati*) que ve directamente las cosas en su luz verdadera sin pasar por la intermediación del mental (*manas*). Es más, ya en los más antiguos *upanishads*, el corazón es considerado como el centro del *«alma viviente»* individual (*jivâtman*), idéntico en su esencia al Principio supremo del universo (*Paramâtman* o *Brahman*). Nuestra individualidad humana es a la vez somática y síquica o en términos hindúes, grosera y sutil. Es de todo este compuesto –y no solamente del cuerpo material– del que el *corazón* (la *caverna* o el *santuario*) es el centro.

Para encontrar este *Corazón Universal* –lo cual es una manera de hablar ya que en verdad no hay nada que adquirir, nosotros somos *ya* ese *corazón*–, se habla, según las escuelas, de *reconocimiento* (*pratyabhijñâ*) o de *impulso* (*udyama*) dos maneras bastante cercanas de subrayar el carácter puramente intuitivo, inmediato y dinámico de esta búsqueda. Según la primera concepción, basta para recobrar su verdadera naturaleza, con *reconocerla* en el corazón a través de una toma de conciencia fulgurante que no deja ningún lugar a la alternativa y a la duda, iluminación no progresiva, no programada, posible en cada instante en la percepción de un objeto cualquiera (uno «*está ahí»* o *«no está ahí»*, no se puede estar *a medias*). Según la segunda formulación, lo que permite la identificación con lo Absoluto, es un *impulso*, una adhesión súbita e incondicional de la consciencia al fenómeno, tal como aparece en el instante, en el momento, sin sobreimposición. Aquí, este acto puro que es un *asombro* (*chamatkara*), no puede nunca producirse en el mental, que no utiliza más que lo conocido, sino únicamente en el *corazón*, único lugar apto a captar la vibración inicial de la energía.

Pero, para que esta verdad pueda *tocarnos*, hay que dejar a un lado las abstracciones y comprometerse con la Vía, que en su forma más superior –y solo en ese momento pues no hay *«cómodos atajos para occidentales desenraizados»* en el camino hacia lo supremo– llega a ser una *no-vía*, *anupaya (Anupaya capítulo III).*

Es necesario zambullirse en la ebullición de la vida, hecha de obstáculos y de sorpresas. El tantrismo, recordémoslo, tiene poca estima hacia la especulación pura y la renuncia ascética; la renuncia se hace por sublimación hacia las esencias y por comprensión, la especulación pura tan solo es el empujón hacia las alturas vivenciadas. La vía tántrica *«hace fuego con cualquier madera»,* como escribe *Abhinavagupta* : *«En el momento de penetrar en la Realidad suprema, se considera como un medio todo lo que se encuentra a mano, sea lícito o ilícito; porque, según el Trika, uno no debe entonces someterse a ninguna restricción» (Tantrâloka IV, 273-275)*

Un *choque vibratorio* puede producirse en un ser de sensibilidad afinada y dotado igualmente de *vîrya*, a causa de cualquier impresión sensorial: sonido, grito, canto, imagen, color, forma bella, tacto, sabor,

olor, y también un recuerdo, o una evocación voluptuosa. Todo placer sensual reenvía a la energía divina de felicidad (*ânandashakti*) o al menos apunta hacia ella (o es un reflejo de ella si se quiere ver las cosas en sentido inverso) ya que todo deseo profundamente es deseo de la plenitud del Ser. El gozo, sea estético o amoroso, es por naturaleza unificante, anula o suspende la dualidad entre sujeto y objeto. Pero mientras que le profano no vive generalmente estos momentos más que con avidez o como compensación a un malestar –un alivio breve en un mundo sin brillo–, el yogui se establece ahí con una especie de frescura lúcida hasta encontrar en esa situación el *sabor* (*rasa*) de su verdadera naturaleza. Asiste en sí mismo al despliegue y a la reabsorción de la energía, por decirlo de otra manera transforma la energía en consciencia. Asimila tan bien el movimiento pasional y emocional que se vuelve *dueño* de ese movimiento y por lo tanto se libera de él.

Tal es el significado profundo de los ritos secretos de la *Mano Izquierda* (sobre los que se dicen tantas sandeces), y el hecho de que hayan sido desviados y deformados –incluso en la India, y ya antes de nuestra época– no cambia ese significado profundo. Estos medios prohibidos por la ortodoxia *brahamanica* –el alcohol, el consumo de carne o la unión sexual con una *mensajera* (*dûtî*)– no podrían liberar más que al que ya está liberado del egoísmo, de la avidez, del apego. Par los demás no serán más que tinieblas sobre las tinieblas, veneno sobre el veneno.

Todas las emociones fortuitas de la vida (alegría, sorpresa, miedo, locura, decepción, vejación, frustración, curiosidad, cólera, hambre, sed, vértigo e incluso un bostezo o un estornudo...) pueden ser positivamente explotadas y reorientadas, al menos cuando llegan a un cierto nivel de paroxismo, a una cierta intensidad vibratoria y sobre todo cuando son *peladas* o despojadas de toda sobreimposición moral (*justificación, condenación, bien, mal*), no nombradas, no conceptualizadas, vividas como puras energías divinas (o a veces demoníacas si se las rechaza o si no se las puede integrar). En el instante preciso de su surgimiento, toda emoción o pasión, toda tendencia síquica es *pura*, única, indiferenciada; está totalmente penetrada por la consciencia, la dualidad no existe en ese momento. El error y el peligro nacen cuando el *«yo»*, al principio uno con la experiencia, se separa de ella (lo cual ocurre muy rápido), se piensa y se coloca como sujeto, agente, experimentador: *yo* estoy enfadado, *yo* estoy triste, *yo* estoy alegre... Cuanto más fuerte es el movimiento emocional, más lento es el *ego* en reconstituirse, queda *desbordado* y privado de sus referencias. Este instante de desarraigo puede volverse una oportunidad espiritual. El silencio, el vacío, la desposesión, reemplazan al tumulto y, no teniendo nada a lo que agarrarse, el ser puede encontrase cara a cara con su verdadera naturaleza. Es ahí, más que nuca, que él debe sumergirse en la vacuidad de su corazón y realizar ese vacío no como una nada, no como un refugio consolador o provisional, sino como su esencia original e intemporal.

La mayor parte de los *medios de despertar* que acabamos de recorrer son, de alguna manera, presentados por la vida y no pueden ser provocados, solo podemos acogerlos y transformarlos cuando surgen. Si tanto gustan a los shivaitas es precisamente a causa de su carácter no fabricado, no mental, no previsible. Por el contrario hay aquí también otros procedimientos que revelan una metodología, un *yoga*: yoga diferente del *râya-yoga* de *Patánjali* sin duda, el cual reposa en un cierto fondo *dualista* y en la idea de *unión* (ajena al monismo puro en el que no hay nada que unir); diferente también al *hatha-yoga* que es a la vez voluntarista, gradualista y *«violento»*, tres calificativos que de ninguna manera podríamos aplicar al *Trika* en el que los valores de gracia y de abandono están muy desarrollados; *yoga* que no cree en el valor de los "ejercicios", de las disciplinas, de los refrenamientos, sino que sigue su propio camino, libre y que no se deja atar, para alcanzar el Despertar. El conocimiento profundo de los *chakra* y de los *nâdi*, dicho de otra manera del cuerpo energético, forma parte de esta tradición, incluso si la descripción que da de estos elementos difiere a veces de las escuelas más conocidas en Occidente. Así el término *chakra* (se distinguen aquí esencialmente cinco) guarda todo su sentido pleno de *ruedas* girantes y vibrantes; los *nâdi* –en esa misma perspectiva dinámica– no son conductos estáticos e idénticos para cada uno por los que circularían los *alientos*, sino *«corrientes»*, o *flujos* que uno debe aprender a captar, a vivificar, a dilatar o a calmar, sobre todo a partir del *corazón.*

Nos encontramos también en esta tradición con la exaltación términos tales como *«espacio del corazón», «éter del corazón»,* la *«bóveda»* o el *«firmamento del corazón».* Estas expresiones valen más por su potencia evocadora que por su rigor doctrinal. Nos reenvían a la doble noción de *medio* y de *vacuidad* y uno podría preguntarse, en buena ortodoxia vedántica, lo que significa verdaderamente un "*espacio vacío"* (un continente sin contenido" como se preguntaría Guénon). Es necesario especificar que la *vacuidad* en la doctrina *Trika* es diferente de la que se encuentra en los textos *Madhyamika* del tantrismo budista. No se trata aquí de evacuar al ser, el Si-mismo (que para los Hindúes permanece indestructible, irreemplazable ya que se confunde con la consciencia misma), sino de vaciar ese ser, si se puede hablar así, de todo lo que sería *objetivo* (mental o material, nombre y forma) de desobjetivarlo: *«La vacuidad es la Consciencia que, reflejándose sobre ella misma, se percibe como distinta de toda la objetividad diciéndose: "yo no soy esto (neti, neti)", tal es el estado más elevado al que acceden los yoguis» (Tantrâloka VI, 10).* Se ve entonces que, si los Hindúes no renuncian nunca al Si-mismo, no lo conciben como un límite. El Si mismo es al a vez ser y no-ser, y más allá de ser y no-ser, más allá plenitud y vacuidad.

Todo esto revela un arte. Evocar la vacuidad en no importa que lugar del cuerpo, de manera instantánea y deslumbrante; o bien

extender esta vacuidad al *«objeto cuerpo»* por entero; meditar sobre este como si no contuviera nada ni en el interior ni en el exterior, no siendo la piel más que un *muro*, una película diáfana entre dos vacíos, etc. (*Vijñana Bhairava Tantra)* todo esto, en una cierta medida, se aprende pero se tropezará a menudo con resistencias insospechadas. El individuo no acepta fácilmente el dejar la prisión que ha construido él mismo. Una cosa es jugar filosóficamente con la idea de vacuidad y otra cosa es el realizarla directamente en su propio cuerpo y en su mental, hasta no ser más que una forma vacía, una energía sin contornos, sin límites, radiante y vibrante.

En esta vía la vigilancia y la lucidez son indispensables. Además hay que precisar que la espontaneidad no es el *espontaneismo*, tal como lo entienden ciertas corrientes modernas. No se trata aquí de una "mística salvaje", búsqueda ciega e infraracional de las sensaciones ocultas, búsqueda del trance o del éxtasis a cualquier precio. Estar abierto a la Totalidad no quiere decir aceptar cualquier cosa.

Una vez más hay que recordar que solo se puede acceder al *anupaya,* a la no-vía, habiendo transcendido –es decir atravesado y asimilado– una vía. Debemos recordar que solo desde arriba se puede ver la inutilidad (o, por expresarlo mejor, la utilidad relativa como bien se afirma en estos textos) de las formas, ritos, doctrinas y prácticas. Solo desde ese lugar se pueden rechazar (¿diríamos mejor *apartar inteligentemente*, cuando la situación lo requiere o lo permite?) las formas, desde una pureza interna y no desde la ignorancia, el orgullo o la ingenuidad. Recalcamos esto al observar que estas son las actitudes que prevalecen en los Occidentales que se acercan a estas altas doctrinas.

Como en toda vía india, el *Trika* supone por lo tanto una *iniciación*, un *ambiente espiritual*, un *encuadramiento* y una *perspectiva*. Aquello que más nos puede seducir de esta vía –la extraordinaria variedad de los medios propuestos o su fluida libertad– de ninguna manera nos debe hacer olvidar su exigencia y su carácter irreductible a cualquier vulgarización. Para entrar aquí sin perderse, es necesaria una *vocación*, una predisposición *heroica* o *divina*. Es decir que, como en todas las vías altamente espirituales, elitismo lo hay, a pesar de que este elitismo no se establezca en base a criterios de raza, casta, sexo, de moral convencional o de saber libresco.

LA «GRACIA DIVINA» EN EL SHIVAISMO DE CACHEMIRA

Las cinco funciones de Shiva (*Creación* o manifestación, *conservación* del mundo, *reabsorción, velamiento* y finalmente *gracia*) son cinco aspectos indisociables de su actividad, sin embargo la última –la gracia– es considerada como la más alta. *Abhinavagupta* cita un purgan que dice: *«es solo por el favor divino que procede la devoción:*

es por él, que aquellos cuyo espíritu a accedido a la Realidad alcanzan la suprema realización», queriendo mostrar así que la gracia es independiente del *karma* así como de las acciones del ser humano. *«El favor divino* –añade– *es un modo de ser inmaculado y dotado de plenitud- por ella Shiva resplandece espontáneamente en toda su plenitud incluso cuando asume la forma de un ser limitado». Abhinavagupta* designa la gracia bien como *anugraha* (que etimológicamente evoca un movimiento favorable hacia alguien), bien como *saktipâta*, caída o descenso de la energía, formulación más dinámica, que subraya la naturaleza imprevisible –al ser esencialmente libre y gratuita– de la gracia. Esta energía *cae* sobre el ser humano que siente la atracción hacia el conocimiento iluminador y , liberándolo del devenir, lo identifica a Shiva. La gracia, así, puede entenderse como el descenso sobre el ser humano de las energías apacibles y propicias que revelan al Ser. Pero es precisamente a causa de que nada está fuera de Shiva, que no debemos concebir el descenso de la energía, *saktipâta*, como una gracia que caería sobre el hombre desde el exterior: ella está en él, ya que es en las profundidades del corazón donde nade súbitamente para expandirse en una consciencia inseparable en esencia de la Consciencia divina. Para citar el *Tantraloka*: *«Dios, esencialmente luminoso, teniendo como naturaleza la libre Consciencia, esconde a modo de juego su propio Si-mismo y se vuelve un ser individual bajo formas múltiples. Libremente, se esclaviza a si mismo con actos hechos de pensamiento dualizante y de construcciones mentales. Pero es tan potente la libertad de Dios que, como se ha dicho, es igualmente El quién, ligado a la forma limitada (que El asume), toca de nuevo su propia esencia y la revela en toda su pureza» (13. 103-105)*

Diversos tipos de gracia

Gratuita e incondicionada, la gracia de Shiva puede sin embargo manifestarse de maneras diferentes y con una intensidad más o menos grande. *Abhinavagupta* distingue así, según los efectos que suscita, tres grados principales de gracia: intensa, media y débil. Cada grado se divide a su vez en tres surgiendo entonces nueve tipos de gracia:

Muy intensa, Moderadamente intensa, Intensa pero suave.
Medianamente intensa, Medianamente media, Mediana suave.
Débil fuerte, Débil media, Muy débil.

La ***gracia muy intensa*** confiere espontáneamente la liberación. El momento en el que esta gracia aparece no depende más que de ella y no del esfuerzo humano. Sin duda la energía divina está siempre presente en el hombre, pero es solo Shiva quien decide el instante en el que ella se desvela. Es de esta forma suprema de gracia de la que trata la no-vía (*anupâya*) que no concierne más que a aquellos que no aspiran a nada, ni siquiera a la liberación, y que por lo tanto no han recurrido a ningún medio.

La ***gracia moderadamente intensa*** elimina por si misma toda la ignorancia, dando el Gran Conocimiento iluminador independiente tanto de los maestros como de las Escrituras reveladas. El maestro en quien la oscuridad a sido disipada por la luz de una tal intuición, ve desaparecer todas sus incertidumbres y es instruido espontáneamente de todas las ciencias. Aunque menos elevada que la precedente esta forma de gracia tiene una importancia particular puesto que es la que recibe el maestro espiritual más perfecto según la tradición del *Trika*.

La ***gracia media*** supone un esfuerzo personal por parte del que la recibe: no surge espontáneamente como lo hace la gracia intensa. Desciende sobre los seres todavía no purificados del pensamiento dualizante. Aquel que se beneficia de ella, aún habiendo recibido la iniciación, no tiene todavía la convicción profundamente vivenciada de su identidad con Shiva, y esta convicción no llegará más que a la muerte del cuerpo. Si esta gracia es ***medianamente media*** el que la tiene, solo después de haber gozado durante su vida presente de las experiencias y placeres del mundo, se identificará con Shiva tras la muerte. Aquel que recibe una gracia ***mediana suave*** llegará a la identificación tras pasar por múltiples estados del Ser.

En cuanto a la ***gracia débil*** sus tres grados corresponden a un deseo de gozo que crece según que sea intensa, media o débil. En todos los casos, es por el medio de ritos y prácticas como aquel que la recoge se identificará finalmente con Shiva lo cual no se producirá más que tras múltiples renacimientos en sucesivos estados.

Es la *gracia más intensa*, en la que no hay nada que hacer más que dejarla actuar sin que se pueda hablar verdaderamente de vía, la que menciona primero el *Tantraloka.* Le siguen después el *impulso espiritual*, después los *esfuerzos intelectuales,* después los *esfuerzos mentales*, y finalmente los *esfuerzos rituales* y *corporales*, necesarios para alcanzar la absorción en la divinidad. Esfuerzos cada vez mayores y más numerosos a medida que uno se aleja del Principio y que la gracia es más débil.

Se puede decir que la realización espiritual en su integralidad está ligada a la gracia: ésta determina la vía recorrida, el maestro encontrado, la iniciación recibida e incluso el sistema religioso al cual está unida la fe del aspirante. Una gracia intensa corresponde a una vía sin gradación y la iluminación puede producirse en cualquier etapa. La gracia menos intensa determina vías menos altas «progresivas», de las que hay que recorrer las etapas esperando a que fulgure la intuición iluminadora, la cual aparecerá en un estadio más o menos avanzado de la vía según el grado de favor divino.

Es a la intensidad de la gracia a lo que obedece la progresión de los seres en los niveles del cosmos. Según su intensidad, ellos quedan

en el plano de *mâyâ* o se elevan a niveles más altos: el plano de la naturaleza *(prakriti*) o el del espíritu original (*purusha*) o, más arriba todavía, a los planos de la «manifestación pura» donde liberados de los lazos del *karma* gracias al conocimiento alcanzarán a Shiva.

En la medida en la que solo la potencia del Señor encamina al ser humano hacia Shiva, los ritos, cuyo papel es el de abrir o marcar la vía hacia la salvación, dependen ellos también de la gracia. Los diferentes grados de iniciación shivaita y sus diversas formas también dependen de ella. Es así como el iniciado shivaita ordinario, «regular», el *samayin*, va caminando progresivamente hacia Shiva, mientras que el «hijo espiritual», el *putraka*, accede rápidamente o inmediatamente a los planos más elevados, mientras que el *sâdhaka* puede llegar rápidamente o lentamente. Es en función de la gracia que se recorrerán más o menos rápidamente las etapas iniciáticas, o que se llegará directamente al estado de maestro iluminado.

La omnipresencia de Shiva, el hecho de que en última verdad, él sea el único actor en este mundo, explica que la gracia esté operando por todas partes y que solo de ella dependa la liberación. Esta concepción, que correría el riesgo en otras perspectivas de hacer del ser humano un juguete pasivo de la omnipotencia divina, no desemboca en nada así dentro del no-dualismo shivaita, sino que, por el contrario, desemboca en la afirmación más radical de la libertad. Para *Abhinavagupta*, en efecto Shiva está en el centro de la realidad humana puesto que es la Consciencia la que, velándose libremente, se transforma (sin que en ella misma nada cambie) en la multiplicidad de las consciencias que, por ello, tienen, por su naturaleza misma, parte total en su vida y en su plenitud. La quíntuple actividad de Shiva (emisión, mantenimiento, reabsorción, ocultamiento y gracia del universo) va entonces a reencontrarse en el plano de la consciencia humana: esta no alcanzará la plenitud más que si se reconoce como la autora de estas actividades divinas que se despliegan constantemente en ella, en cada uno de nosotros. Es captando el sentido profundo y la naturaleza esencial de nuestros actos, como nosotros accederemos a la Consciencia última: «*en las cinco actividades de emisión, conservación, reabsorción, obnubilación y gracia,* – escribe *Abhinavagupta– el agente es Shiva, que es consciencia. Para el yogui convencido de que es él mismo quién, en la plenitud de su libertad, es el autor de la quíntuple actividad, adoración, plegaria, contemplación y yoga están perpetuamente en acto (perpetuamente surgiente, siempre presente y vivo)»,* es decir que todas las actividades yógicas, espirituales o rituales están penetradas, iluminadas por la Consciencia divina e identificadas desde ese momento con esa Realidad Infinita. Es más, es toda la naturaleza, toda la vida de ese yogui la que está identificada con la vida divina.

La liberación en esta perspectiva, no consiste solamente en la emancipación de las ataduras del *samsara*, que, incluso si es obtenida a

través del conocimiento, conserva algo de negativo: la liberación, aquí, es plenitud, ya que se trata de realizar el Si-mismo en todas sus manifestaciones. Al revelarse Shiva sin cesar de una quíntuple manera, el adepto liberado reencontrará en todas partes de su vida esta quíntuple actividad percibiendo todo lo que hace o todo lo que le ocurre como otros tantos aspectos del juego divino que se despliega en la manifestación universal inefable de Shiva. El ser liberado no abandona el mundo. Permanece libre, en la alegría y en la plenitud, participando en el *surgimiento* sin fin de la omnipotencia divina. Es en este sentido que *Abhinavagupta* a podido escribir: «*la liberación no otra en realidad más que el despliegue de nuestra propia esencia, no siendo esta nada más que la consciencia de Si».*

Infinitamente raros son de todas maneras los seres liberados en esta vida. Raros también, dice *Abhinavagupta*, los que son tocados por una gracia suficiente para llevarles a la liberación en el momento de la muerte o en los estados siguientes. La inmensa mayoría de los seres (incluidos la inmensa mayoría de los shivaitas no duales) no pueden encaminarse más que a través de la plegaria, la meditación y los ritos, hacia un objetivo lejano. Si se pone a un lado el breve capítulo segundo, es para todos estos que la gracia no ha liberado inmediatamente, para los que están descritas en el *Tantraloka* las vías a seguir, en su diversidad.

Esta vías no podemos concebirlas como caminos perfectamente trazados que uno sigue tal cual hasta llegar al objetivo designado y, de alguna manera, exterior al camino: de ninguna manera es ese el enfoque. No son simples medios con el fin de llegar a una meta en la cual acaban. Las vías participan del objetivo al que apuntan. Son ellas, ya de alguna manera, el objetivo. La vía es una totalidad en la que, la intuición de la plenitud de la Consciencia indiferenciada, la dicotomía, vía o medio (*upâya*) y objetivo a alcanzar (*upeya*), desaparecen. La distinción entre vía y objetivo, dice *Abhinavagupta*, es un error propio del conocimiento empírico, inferior. Ciertamente, todo proyecto es tensión hacia un objetivo ya presente en el horizonte de la consciencia. El proyecto *colorea*, orienta la manera de estar en el mundo, él es esta presencia en el mundo. Pero aquí, Shiva, suprema luz, está por todo y siempre evidente. El ilumina esta vía porque el la constituye. *«Todo esto no es nada más que el despliegue del supremo Señor»,* dice *Jayaratha*. El mundo es una cadena, una esclavitud, para el que ignora esto. Pero, si se toma consciencia aquí mismo de esta realidad, uno ya está liberado. Ir hacia la liberación es en suma, formar parte ya de ella.

El TANTRÂLOKA

El *Tantrâloka*, «La Luz sobre los Tantras», es la obra más extensa de *Abhinavagupta* que, como se sabe, vivió en Cachemira hacia el final

del siglo X y comienzos del XI de nuestra era. Fue él sin discusión uno de los más grandes espíritus de la India. Estético, filósofo, tenia la vasta cultura de un brahman erudito, conocía los *«miembros auxiliares del Veda»*, los *vedânga*, lo mismo que los sistemas tradicionales de pensamiento, los *darsana*. Viviendo en Cachemira, donde el budismo del Gran Vehículo había brillado con resplandor, conocía igualmente el pensamiento búdico. Pero *Abhinavagupta* era shivaita y de una tradición tántrica no dualista, y es esta forma de shivaismo que –sin ignorar los otros sistemas– expuso en la vasta obra que es el *Tantrâloka* (37 tratados con un total de 5858 estancias) de la que presentamos aquí tan solo alguno de los primeros capítulos.

No olvidemos algo que es esencial, y es que *Abhinavagupta* además de su erudición, había alcanzado las más altas cotas de la visión interior: su descripción de las vías de la liberación está siempre iluminada por la luz de una experiencia profunda, vivenciada.

Fue *Abhinavagupta* a la vez un filósofo metafísico sutil, un gran místico y un iniciado perfectamente al corriente de las prácticas rituales tántricas a menudo de una extrema complejidad y a veces transgresivas.

No hay que ver aquí una paradoja, sino solamente el hecho de que un pensamiento filosófico elaborado puede si no guiar, al menos contribuir a organizar en su expresión una experiencia espiritual profunda. Esta filosofía y esta experiencia iluminan y dan su sentido a las practicas rituales y de yoga cuya realización forma parte del desarrollo de la vida espiritual, al que ellas acompañan y marcan las etapas. Estas prácticas son inútiles para los iluminados que han recibido la gracia más intensa, pero estos son un ínfima minoría. Para todos los demás, ellas son medios necesarios (subordinados evidentemente a la gracia divina) de progreso hacia la liberación haciendo participar al iniciado shivaita en una experiencia en la que él queda totalmente implicado, cuerpo, palabra y mente. Es en esta experiencia total, ligada a una visión de conjunto del cosmos, en que consistía fundamentalmente, para los Hindúes de antaño a los cuales está destinado, la enseñanza del *Tantrâloka*, y no solamente en la búsqueda o la inmersión espiritual descrita en los capítulos 2 y 3 que, por el contrario, son los que nos conciernen en primer lugar. Se encuentran además en los capítulos 3 al 5 elementos de cosmología y de yoga y es eso mismo lo que hace que esta enseñanza se pueda llamar tántrica. Es en este sentido en el que se puede considerar a *Abhinavagupta* como un verdadero maestro, puesto que él tenía una realización espiritual profunda al mismo tiempo que el completo conocimiento de los textos sagrados, de los ritos y de las técnicas del yoga, a lo cual se añadían las virtudes morales y espirituales y la capacidad de transmitir la enseñanza y la paz.

El *Tantrâloka* ocupa un lugar particular en la obra de *Abhinavagupta*. Es una de sus obras más largas: 8858 estancias. No es la más rica en el plano filosófico, pero es, desde ciertos puntos de vista, la más completa ya que en ella se reúnen indicaciones sobre los textos y tradiciones shivaitas tántricas, nociones cosmológicas y relativas al ser humano, la metafísica y la teología, el yoga, las descripciones rituales precisas, y finalmente (sobre todo diríamos mejor) una teoría de la gracia divina e incomparables enseñanzas sobre las vías de la realización espiritual. El conjunto de esta enseñanza está siempre orientado hacia un fin único: la obtención de la liberación por identificación con lo absoluto divino.

Este es el contenido de los 37 capítulos:

1. Las diversas formas de conocimiento (*vijñânabheda*): introducción general sobre la naturaleza del conocimiento (*jñana*) y de la ignorancia y sobre la de la consciencia, y presentación del sistema de la vías (*upâya*) de realización de lo Absoluto por absorción o compenetración. (334 *slokas*)

2. La «no-vía», *anupâya,* llamada también *gatopâya*: «ahí donde toda vía desaparece». (50 *slokas*)

3. La vía suprema (*paropâya*) o vía de Shiva. (293 *slokas*)

4. La vía de la energía (*sâktopâya*) o vía del conocimiento. (278 *slokas*)

5. La vía del ser humano ordinario (*naropâya*), también llamada *ânavopâya,* vía del individuo, del ser limitado, de ahí su nombre, vía en la que los ritos y prácticas juegan un gran papel. Se le llama también *kriyopâya*, vía de la acción ritual o yógica. (159 *slokas*)

Estos son los cinco primeros capítulos con unos 1114 *slokas* y que forman a penas una quinta parte del *Tantrâloka*. Situados en cabeza de la obra, pueden aparecer como la parte más importante de ella. En efecto, es aquí donde se expone la doctrina espiritual que impregna y organiza todo el *Tantrâloka*, así como las vías que llevan a la liberación, objetivo último del hombre y justificación de la obra. La continuación del tratado no hace sino extraer las consecuencias prácticas de los principios primeramente propuestos aquí, o describir los ritos y observaciones necesarias o útiles para alcanzar el objetivo hacia el cual llevan todas estas vías: la unión divina. *«El sabio que se ejercite continuamente en el conocimiento de estos treinta y siete capítulos se identificara totalmente con Bhairava»* dice *Abhinavagupta* (1285-285). De hecho, en la medida en la que exponen los medios a los que debe o puede recurrir el ser humano para llegar a la liberación, los capítulos 6

y siguientes pueden ser considerados en su conjunto como reveladores del *ânavopâya* (la vía del ser humano ordinario): *Abhinavagupta* lo dice él mismo en el primer capítulo, en el *sloka* 231. Esto explica sin duda que el quinto capítulo, sobre esta vía, sea tan breve: el detalle aparecerá en el transcurso de los capítulos siguientes. Veamos por tanto estos capítulos 6 a 37.

6. La vía del tiempo (*kâlopâya*) trata del tiempo(*kâla)* humano y cósmico y de sus divisiones, así que de su lugar en el ciclo respiratorio y, a partir de ahí, de la manera como, por el control yógico del aliento y de la mente (asociado además a los fonemas del sanscrito), se puede llegar a reabsorber el flujo temporal y por tanto escapar al flujo del devenir, el *samsâra.* (251*slokas*)

7. La aparición (o surgimiento) de las *ruedas* (*cakrodaya*): las ruedas de la energía, su papel y su uso en conjunción con los mantras y los *alientos* (*prâna*) en la búsqueda de la liberación.(71 *slokas*

8. El camino del espacio : la cosmología, los *mundos* (*loka*), con las divinidades que los animan. Es el contexto cósmico en el cual el adepto shivaita continúa su búsqueda.

9-10. El camino y la división de los *tattva*: exposición del sistema del mundo resultante de la aparición de los *tattva*, las categorías de la manifestación. Estos dos capítulos tratan igualmente de la retribución de los actos, el *karman*, y de *mala*, la mancha inherente a la naturaleza humana, de las modalidades de la consciencia (vigilia, sueño, etc.) de las propiedades de las cosas, así como de los medios corporales y mentales para encaminarse hacia el conocimiento liberador. (314 y 309 *slokas*)

11. El camino de los *kalâ:* los *kalâ* son a la vez energías parceladoras, limitadoras, y divisiones del cosmos producidas por la potencia divina. Estos *kalâ* son descritos, así como los fonemas y los mantras que están asociados a ellos. (118 *slokas*)

12. *Adhvaprayoga*: la puesta en practica con vistas a la liberación del camino de los *kalâ* a través de prácticas de orden sicosomático.

13. La caída de la energía, es decir la gracia divina, cuyo papel es fundamental no solamente en las vías de la liberación, sino también para la iniciación, la *dîksâ*, cuya exposición va a continuación.

El *Tantrâloka* describe a continuación, en los capítulos 14 a 26, las diversas formas de la iniciación shivaita, la *dîksâ*. El hecho de que trece capítulos, con más de 1400 *slokas,* se hayan consagrado a este tema muestra la importancia que se le otorga. La iniciación permite en efecto la entrada en la vía shivaita (que es iniciática), y después el

progreso que se pueda hacer en ella, de un grado a otro. Es por un rito particular de iniciación llamado *aghiseka* (consagración) como el iniciado shivaita puede llegar a maestro (*âcâri¡ya, guru*) y es también una especie de iniciación el último sacramento que el shivaita recibe en su muerte. Ciertamente, *Abhinavagupta* coloca el conocimiento y la gracia bien por encima del rito. El precisa en el cuarto capítulo que los maestros más eminentes son aquellos que mantienen su ciencia solo con la gracia divina. Y es teniendo en cuenta, también, la gracia de la que se beneficia cada discípulo, que este recibe tal o cual forma de iniciación. Es importante ver que *Abhinavagupta* describe con precisión los ritos de iniciación no solamente porque se trata del aspecto ritual, social, de la religión –el cual no debería ser desatendido– sino también y sobre todo porque los ritos tienen en cuanto tales una eficacia salvadora puesto que la gracia divina se comunica a través de ellos de manera visible, sensible.

14. Introducción a la iniciación: la voluntad divina está en el origen tanto del *oscurecimiento* que encadena a los seres como del *conocimiento* que los libera, con la ayuda importante de la iniciación. Es vano intentar escapara del *samsâra* por el suicidio ya que solamente el conocimiento y la gracia divina pueden dar la liberación en la muerte o durante esta vida. (46 *slokas*)

15. La iniciación *regular* o *según la regla* (*samaya*). Es el primer grado de la iniciación, por el cual se entra en la familia shivaita como un adepto *regular* autorizado a conocer las Escrituras de esta tradición, a asistir a las ceremonias, pero no a ejecutar los ritos. Los ritos de la *samayadîksâ* (examen de los sueños, baño ritual, imposición de mantras, purificaciones, adoraciones, oblaciones, etc.) que se hacen en un pabellón sacrificial, son numerosos. Estos ritos son para purificar al adepto a iniciar y a instaurar en él fuerzas nuevas, puras y salvadoras. El *Tantrâloka* describe de manera detallada esta iniciación, que no difiere nada de la que prescriben los *âgamas.* La importancia de este tema se nota en la longitud de este capítulo que cuenta con 611 *slokas*.

16. La iniciación de los *hijos espirituales,* llamada también *iniciación especial*, o también *iniciación liberadora*. Se da a los *samayin* (los que han recibido la iniciación regular) y hace de ellos un *putraka,* un iniciado verdadero, liberado de la mancha (*mala*) y autorizado a realizar los ritos. El capítulo describe sobre todo el *mandala* utilizado para la iniciación, los sacrificios de animales, diversas purificaciones, variantes del rito, el empleo y la naturaleza de los mantras etc. (311 *slokas*)

17. Ritos que debe realizar el *putraka* para que se identifique con Bhairava: confección de los cordones, purificación de los *tattva*, combustión de los apegos etc. (122 *slokas*)

18. La iniciación *abreviada*, rito de iniciación simplificada pero que sin embargo, dice *Abhinavagupta*, confiere al que la recibe el estado de Shiva. Se ve la eficacia reconocida a este rito, que describen también los *âgamas*. (11 *slokas*).

19. La iniciación inmediatamente liberadora, que permite a aquel que ha recibido una gracia suficiente y que, enfermo o anciano, está a punto de dejar su cuerpo, unirse a Shiva tras la muerte.(56 *slokas*)

20. La iniciación que descarga al iniciado del peso de sus actos: sirve para debilitar, destruyendo la semilla, los lazos del *karman* de su beneficiario.(16 *slokas*)

21. La iniciación de los ausentes, tanto si están muertos o vivos. Esta iniciación, de la que hay varias clases más o menos eficaces, se hace con la ayuda de un hilo (*jala*) ritual considerando que puede capturar a aquellos a los que se inicia, así como con el mantra *navâtman.* (61 *slokas*)

22. La erradicación de las marcas: rito complementario de la iniciación consistente en quitar del iniciado las *marcas* conservadas del período de vida precedente a la iniciación, en particular las resultantes de ritos u observancias que él hubiera seguido o practicado. Rito que le purifica de sus pecados y destruye la duda. (48 *slokas*)

23. la consagración: es la iniciación conferida a un *putraka* que hace de él un maestro espiritual, un *âcârya* o *guru*. *Abhinavagupta* no describe el rito mismo (que recuerda a la unción real). Insiste por el contrario en la ciencia y en las cualidades intelectuales y espirituales que debe poseer un maestro. Describe el voto de observancia (*vrata*) que debe seguir tras el rito y lo que debe saber para destruir la ignorancia de sus discípulos y para instruirlos en la vía shivaita. Estas prescripciones, añade, no conciernen a los maestros *gnosticos* (*jñanin*), es decir a aquellos que han recibido directamente de Shiva (y no de un rito) la aptitud para enseñar. (103 *slokas*)

24. La *ultima ofrenda*, es decir el rito funerario. Es considerado como una iniciación, el ritual es el de la *paroksadîksâ* descrito en el capítulo 21. Esta iniciación funeraria tiene como efecto purificar el cuerpo sutil del difunto y por tanto asegurarle una salida póstuma favorable. (24 *slokas*)

25. Las ceremonias que siguen a los funerales, que se considera actúan como una iniciación que destruye los efectos de la ignorancia y que ayudan a obtener tanto la dicha de los estados beatíficos como la liberación. (29 *slokas*)

26. Las demás acciones a realizar: se trata de las reglas a seguir y del culto regular que hay que efectuar en un *espacio purificado* (*sthandila*) por el iniciado.(76 *slokas*)

27. El culto del *linga*: es el culto cotidiano obligatorio del fiel shivaita. Se enumeran diversos tipos de *linga*, es decir soportes materiales de culto (imagen esculpida o pintada, *linga*, etc.), las reglas a seguir en la ejecución del culto, los diversos tipos de rosarios, así como las variantes del culto, que debe siempre dirigirse hacia la unión con la divinidad.(59 *slokas*)

28. Los ritos ocasionales: los días y circunstancias en las que se deben realizar. Como y porque ejecutarlos. Se trata de un culto de las diversas divinidades, de ritos de propiciación, de expiación, o de alabanza al maestro, (111 *slokas*)

29. Este capítulo se consagra a la descripción de un rito secreto, el *kulayâga*, sacrificio esotérico del Kula, o *mahâyâga*, «gran sacrificio», que solo pueden realizar los maestros, o los discípulos más cualificados. Es un rito tantrico comportando una unión sexual con una compañera iniciada. (291 *slokas*)

30. Enumeración de los principales mantras que se usan en las tradiciones del *Trika*, del *Kula* y del *Krama*. *Abhinavagupta* recuerda que su naturaleza esencial (*svarûpa*) es la de la toma de consciencia(*vimarsa*) es decir, el aspecto de libre consciencia y de palabra de la Consciencia divina. (123 *slokas*)

31. El *mandala*: la manera de trazar el *mandala* de los tridentes y lotos (*trisûlâbjamandala*) según cinco tantras shivaitas. (161 *slokas*)

32. Los *mudrâ*: para *Abhinavagupta*, son imágenes reflejadas de las divinidades, que ellas representan figurativamente identificando con ellas al adepto que las ejecuta, y, por eso mismo, hacen a esas divinidades presentes a este adepto. El capítulo describe varias variantes del *mudrâ* principal del *Trika*, el *khecarîmudrâ,* postura corporal compleja al mismo tiempo que actitud mística identificando al adepto con la divinidad así representada. *«Pero* –dice *Abhinavagupta* al finalizar– *para el ser realizado, cualquiera que sea la actitud que tome, ésta es un mudrâ: el resto no es sino gesticulación».* (61 *slokas*)

33. La conjunción de las ruedas de las energías en el culto y la búsqueda espiritual, donde todas estas fuerzas deben fundirse en una sola. (32 *slokas*)

34. La entrada del adepto en su naturaleza propia. Tan solo 3 *slokas* que dicen:

Aquel que, para llegar al estado de Shiva, penetra cada vez más en la vía del ser limitado (ânavopâya), expuesta más arriba de diversas maneras, reposará en un plano próximo de su ser real.
1.- Después, abandonando ese plano limitado, él llegará al nivel de la energía (por tanto del sâktopâya).
2.- Así, aquel que forma parte de la naturaleza de Bhairava, que irrigan y fertilizan los potentes rayos surgidos de la Consciencia divina, llegará finalmente a reposar eternamente en su propio Si-mismo, transcendiendo desde ese lugar y desde ese momento todas las vías de liberación, pero guardando sin embargo en él toda la diversidad del mundo.
3.- Es así como el supremo Señor describe la entrada del adepto en su propio Si-mismo.

35. La reunión de las Escrituras: todas las Escrituras son válidas y útiles en su ámbito y a su nivel propio, el más alto siendo siempre el de los tratados shivaitas no-duales cuya esencia se encuentra en los textos del *Trika*. (44 *slokas*)

36. La transmisión de las Escrituras, desde su revelación por Bhairava hasta los maestros del *Trika* cuya enseñanza se describe en el *Tantrâloka*. (15 *slokas*)

37. Los tratados que es necesario leer: son las Escrituras de la tradición de *Bhairava*, cuya esencia se encuentra en *Mâlinîvijayottaratantra* y cuya enseñanza metafísica ha sido expuesta por *Abhinavagupta* en el *Mâlinîvijayavârttika.* Es por tanto esta obra (y el *Tantrâloka*) la que es necesario leer para obtener todos los frutos que se desean, así como la liberación en esta vida (*jîvanmukti*).

En las estancias finales (33 a 85) de este capítulo, *Abhinavagupta* cuenta como su familia vino a Cachemira tierra de la que celebra su belleza: evoca sus padres y maestros y comenta en que circunstancias compuso el *Tantrâloka.* (85 *slokas*)

Este resumen del *Tantrâloka* muestra la lógica y el sentido de la obra, toda ella orientada hacia la búsqueda de la liberación, de la cual la iniciación abre ritualmente la puerta y que las técnicas espirituales, mentales, yóguicas, pueden facilitar, pero que no depende verdaderamente de estos medios, ya que viene de la gracia divina (con la ayuda de un maestro). De ahí una exposición que va de la irrupción irresistible de una gracia totalmente iluminadora hasta los ritos y observancias, para acabar con la referencia a las Escrituras shivaitas, pero sin que se pierda de vista –con lo recuerda el brevísimo capítulo 34– que es siempre hacia el mismo objetivo: el conocimiento por el adepto de su propia esencia (*svasvarûpa*), la identificación con la divinidad, y por tanto la liberación, a la que éste, por una vía o por otra (o fuera de toda vía) se dirige.

TRATADO PRIMERO
BIJÑÂNABHEDA
(Las diversas formas de conocimiento **)**

RESUMEN

1-106.- En este capítulo, tras las estancias de homenaje a sus padres y a sus maestros (**1-21**), Abhinavagupta expone, en una introducción general al Tantraloka (**21-106**), lo que es la ignorancia (*ajñâna*), única causa del mundo y del encadenamiento del ser humano al *samsâra*, y lo que es el conocimiento (*jñana*), que, aniquilando esta ignorancia, se revela como la única causa posible de la liberación (*moksa*). Si la iniciación (*dîksâ*) tiene su utilidad (**43-46**), ella no tiene efecto en esta vida más que gracias al conocimiento.

Este *conocimiento* es «Conocimiento de la Realidad Suprema» (*param tattvam*), de Shiva, pura luz consciente (*prakâsa, **52**).* Se describen entonces (**52-68**) la naturaleza de la divinidad y aquello que el yogui puede conocer de ello, así como la manera como actúan las energías de Shiva, sobre todo por su presencia en el cuerpo bajo la forma de "alientos" (*prâna*). Hay tres formas principales de energía divina: la voluntad (*icchâ*), el conocimiento (*jñâna*) y la actividad (*kriyâ*), afirmándose la preeminencia de cada una de ellas en cada una de las tres vías de la liberación (**68-94**). Estas tres energías no son «en realidad más que términos para designar la libertad del Señor» (**94**).

Abhinavagupta continúa enumerando los nombres divinos y glosando principalmente el nombre de Bhairava (**95-103**).

107-140.- En la parte siguiente (**106-177**), Abhinavagupta aborda algunas nociones fundamentales: la rueda de las energías (**108-115**), la potencia creadora interior (*ântarî pratibhâ*) del Señor (**116**), la utilidad de los mantras e invocaciones –que, cualquiera que sea la forma divina que se tome, se dirigen siempre en realidad al Señor Bhairava, venerado bajo una forma limitada o ilimitada según que se busquen las experiencias sensibles o la liberación–, el culto de las divinidades que debe siempre ser estar precedido de la invocación (*vidhi*), las instrucciones védicas no conciernen a la Consciencia, Yo absoluto, espontáneamente manifestado, de la que no se puede decir que sea una divinidad.

141-165.- Recordando que el Señor manifiesta su Esencia a los seres humanos bien sea de una vez, o bien progresivamente (**140**), Abhinavagupta indica que hay varias vías que conducen a la liberación. Directas o indirectas (**142**), se subdividen, pero de entre ellas se distinguen esencialmente tres. La más alta es la de la expansión de la voluntad: es la vía suprema, la del Señor, *Sambhu*, el *sâmbhavopâya* (**144-147**). Viene a continuación la vía en la que se despliega el conocimiento, vía fundada en una certeza a base de ***vikalpa*** *(conocimiento o imaginación diferenciadora)*: es la vía de la energía, el *sâktopâya* (**148-150**). En cuanto a la vía de la actividad, la del yoga y de los ritos, ella es, en realidad, una vía de conocimiento (**155**) ya que la actividad, dice Abhinavagupta, es en esencia conocimiento. Todas las vías llevan entonces al mismo objetivo, la liberación.

166-240.- Abhinavagupta expone entonces el sistema de las tres vías tal como las presentan los *sloka* 20 al 24 del *Mâlinîvijayottaratantra*, que describen diversas clases de compenetraciones (*samâvesa*) o penetraciones (*âvesa*), es decir de absorciones en la divinidad. Trata en primer lugar de la que es propia a Shiva (*sâmbhava*) y resulta de un despertar espontáneo, intenso, habiendo desaparecido todo conocimiento limitado (**171-172**). Lo que es digno de ser conocido se revela (manifiesta) en un corazón eminentemente puro (**174-176**). Habría, según el *Mâlinîvijayottaratantra,* cincuenta formas diferentes de esta penetración sobre las cuales algunas indicaciones, poco claras, son dadas (**186-202**), pero que en definitiva se resumen todas a la misma experiencia, la de la identidad con el supremo Shiva, pura Luz consciente.

Más brevemente se repasan la compenetración propia a la energía y la que caracteriza la vía de la actividad. En la primera, el *sâktopâya*, es la energía la que hace aparecer el fruto buscado (**214-218**); en la segunda, la de *kriyopâya* o *ânavopâya*, se utiliza el enunciamiento de

los mantras, las posturas corporales, etc. *«Estas dos penetraciones, recuerda Abhinavagupta (**226**), se dirigen hacia el mismo océano indiferenciado»*

241-334.- Se examina a continuación el papel del maestro espiritual (**233-240**), cuya eficiencia se basa en su unidad con la pura Consciencia: fulgurante en esta unidad, él es uno con su linaje, él es uno con sus discípulos y así se libera y los libera. Es entonces por el conocimiento como el maestro libera a su discípulo y no por las acciones rituales.

La última parte del capítulo expone como funciona el conocimiento del mundo objetivo cuyos planos y etapas corresponden, para Abhinavagupta, a los de la manifestación (*srsti*) y reabsorción (*samhâra*) cósmicas. Vienen después los títulos de los treinta y siete capítulos del Tantraloka (que hemos descrito en la Presentación), seguidos de la indicación de su contenido (**277-329**), y después las estancias finales (**330-334**).

ESTANCIAS DE HOMENAJE Y DE INVOCACIÓN

1.- Familia inmortal, inigualable, hecha de la emisión de naturaleza fulgurante, la de la unión de la pareja formada por el padre con cuerpo de plenitud y con los cinco rostros que acogen el esplendor, y por la madre cuya expansión, en las emisiones sin cesar renovadas, se funda sobre la pura potencia creadora (de la energía), ¡que mi corazón fulgure totalmente!

2.- Saludo a la Diosa *Parâ*, potencia creadora de la Consciencia *(citpratibhâ)* asociada a Bhairava, ella que tiene como sede los lotos situados en las puntas del tridente que forman el sujeto cognoscente, el conocimiento y lo cognoscible.

3.- Saludo a la diosa residente en el cuerpo de Bhairava, el danzante que juega y brilla, como un relámpago en un cielo cubierto de una espesa capa de nubes.

4.- Homenaje finalmente al fulgurante tridente de la gnosis *(jñânasûla: el conocimiento)* que destruye la triple esclavitud del hombre *(ânavamala o impureza original de la separación de lo divino; karman o acción que es causa del nacimiento y mantenimiento en este mundo; mâyâ o mundo empírico y de error)* y puede anular todos los obstáculos en la vía de la verdad.

5.- La energía de libertad *(svâtantryasakti)*, el deseo de crear la sucesión temporal *(krama)* y el hecho mismo del transcurrir temporal *(kramatva)* son manifestaciones de la potencia de lo Omnipresente *(vibhu)*. ¡Que puedan estas tres diosas revelarme interiormente lo Sin

Igual *(anuttara: lo sin-segundo más allá de todas las categorías divinas)*!

6.- ¡Oh *Ganapati*, hijo de la diosa, único, Tu cuya naturaleza hace aparecer la omnipotencia divina y que reinas en la gran rueda de los rayos (de los sentidos), tu, bello como la luna reluciente y, en tu surgiente expansión, océano de mi consciencia, ven en mi ayuda!

7.- ¡Que me sea favorable *Macchanda*, el Omnipresente, él que ha hecho retroceder a la vasta y múltiple red enrojecida *(de pasión)* de la Mâyâ, conjunto de nudos y de agujeros, extendida por todo!

8-9.- ¡Gloria a los primeros maestros brillando como perlas preciosas en el río de la tradición espiritual a la cual Tryambaka ha dado su nombre, pilotos infalibles que nos guían en el océano de olas movientes de los tratados magistrales! ¡Gloria al maestro sin igual al que se celebra en la tierra con el nombre de Srîkantha, y gloria al Bienaventurado Mahesvara así como a Bhîtirâja, otros formas tomadas por él!

10.- ¡Gloria a la obra que elaboró el gran Utpaladeva a partir de la enseñanza del glorioso Somânanda, que emana de la suprema Consciencia como un perfume por todas partes extendido!

11.- ¡Saludo al maestro Laksmanagupta semejante a la abeja que, fortificada por el disfrute del néctar de las flores que ella liba, se encanta con su sutil zumbido!

12.- ¡Todo lo que yo podría desear me fue enseñado por el venerable Cukhulaka, maestro eminente, reposando en plena felicidad, familiar de sentido de todos los Tratados!

13.- ¡Gloria a Sambhunâtha, ser único, que fue, acompañado de su bienaventurada, hábil para huir del mundo! Por muy impenetrable que sea la vía de las Escrituras shivaitas, los rayos emitidos por su enseñanza la han iluminado para mí!

14-15.- Numerosos y diversos son los manuales en uso en las diferentes corrientes doctrinales. Para la doctrina del Trika sin igual, en revancha, ni siquiera hay uno. Por ello, a petición de virtuosos discípulos y estudiantes, he compuesto yo esta obra clara y completa.

16.- Abhinavagupta enseña esta doctrina, él que hace fulgurar el conocimiento nacido del culto –destructor del veneno envolviendo los lazos de la inconsciencia– que él rinde a la sucesión de maestros, y para comenzar a los pies de loto de Bhattânâtha y a los de la Bhattârikâ.

17.- No se encontrará aquí nada que no haya sido claramente expresado o sugerido por el dios de los dioses en el insigne Mâlinîvijayottara.

18.- Esta enseñanza del Señor omnipresente dividido en ocho, dieciocho y sesenta y cuatro tiene como esencia la doctrina del Trika cuya esencia se encuentra ella misma en el Mâlinîvijayottara.

19.- Por lo tanto, obedeciendo a nuestros maestros, hacemos aparecer aquí todo lo que contienen estos tratados y que no han visto los sabios extraños a esta tradición.

20.- Tal es la obra de Abhinavagupta, él que ha obtenido la perfección meditando sobre los pies de loto del Dios con tres ojos.

21.- Con el fin de adorar el Señor, estudiar este loto del corazón de Abhinavagupta que se ha desarrollado con el esplendor emanando de los pies luminosos del Señor Sambhu.

INTRODUCCIÓN GENERAL (22-106)
CONOCIMIENTO E IGNORANCIA

22.- La ignorancia es la causa incitadora del desarrollo universal *(samsrti)*; el Conocimiento, la causa única *(ekakâranam)* de la liberación. Todos los tratados lo proclaman:

23.- *«La ignorancia*, se dice*, es la impureza fundamental (mala), causa del brote que hace nacer el flujo del devenir».* Eso es lo que declara el *Mâlinîvijayottaratantra 1.23.*

24.- Esta precisión desecha la posibilidad de que esta ignorancia sea la que reside en la mente y que es posterior al *samsâra*, el Señor dice que la liberación tiene lugar en ausencia de esta ignorancia.

25.- La palabra «*ignorancia*» no significa «*ausencia de conocimiento*» *(sino un conocimiento incompleto o imperfecto)*, lo que conduciría al error de una definición demasiado extendida *(atiprasanga)*. ¿No se ve, en efecto, que una mota de polvo y otras cosas inanimadas *(y por tanto ignorantes)* no transmigran sin embargo?

26.- Es eso lo que dicen los *Shivasutra* para los cuales la ignorancia no es otra que un conocimiento que no ilumina en su totalidad la realidad a conocer.

27.- «*El Si-mismo es consciencia*», «*El conocimiento es la cadena*». Estos dos primeros aforismos de los *Shivasutra*, tanto si se los une como si se los toma separadamente, confirman nuestra concepción de la ignorancia como conocimiento limitado.

28.- En el primer *sutra (de los Shivasutras: caitanyam âtmâ)*, la palabra *caitanya*, consciencia, cuyo sufijo *(–ya)* implica la abstracción, expresa la pura libertad definitiva, más allá de toda distinción *(anâksiptavisesa).*

29.- El segundo *sûtra (de los Shivasutras: jñânam bandhah)*, por el contrario, concierne a una acción o un instrumento de acción *(karana)*, lo que implica la dualidad en la esencia de esta pura consciencia.

30.- La ignorancia, no es más que el despliegue de la dualidad y esta, estando vacía de realidad (inconsciente, *tucchatvât*), es una cadena; debe, por esto, ser rota; es eso lo que dice ese *sûtra* si se lee de manera diferente *(es decir si se lee ajñânam uniendo âtmâ del primer sutra a Jñânam del segundo).*

31.- Lo que se llama liberación no es una realidad cualquiera, consciente o inconsciente, separada del Si-mismo que es libertad. Este término no debe ser conocido como designando una entidad particular. *(Moksa, liberación, no es otra cosa en realidad más que «el despliegue de nuestra propia esencia», como lo dice más adelante Abhinavagupta en el sloka 156)*

32.- A medida que el conocimiento de los niveles de lo cognoscible se despliega, cada vez más perfecto, cada vez más elevado, pone progresivamente fin a los aspectos correspondientes del flujo del devenir. *(Por ejemplo, el conocimiento iluminando en orden descendente desde el adhvan, los kalâ, los tattva, y después los mundos (bhuvana), los reabsorberá sucesivamente en la consciencia)*

33.- «*Yo no estoy manchado por la atracción (râga), etc.*» dicen los *Yogâcâra*, «*yo estoy vacío*» declaran los Mâdhyamika, «*yo estoy desprovisto de actividad*» piensan los adeptos al *Sâmkhya*. Estos conocimientos, reunidos o separados, liberan solamente de un aspecto del *samsâra*. *(Abhinavagupta, en este sloka rechaza tanto el idealismo de los budistas Yogâcâra y Mâdhyamika como el dualismo del Sâmkya, unos negando toda realidad al mundo, el otro pensando que el ser supremo, el Purusha, es inactivo. Cada una de estas doctrinas no libera más que de un error, mientras que la liberación debe ser «liberación de todo lo que limita al ser»)*

34.- Es por eso que liberarse de una limitación no es verdaderamente liberarse puesto que otras limitaciones permanecen. El verdadero liberado está exempto de toda limitación.

35.- El conocimiento de los niveles de lo cognoscible, en su totalidad y sin límite, no admite la ignorancia de ningún aspecto de lo cognoscible, y es ese conocimiento el que otorga la verdadera liberación.

36.- El conocimiento y la ignorancia se presentan cada uno de ellos, según la enseñanza de Shiva, bajo dos formas distintas: una espiritual *(paurusa)*, la otra racional *(bauddha).*

37-38.- La ignorancia espiritual es lo que se llama impureza *(mala)*. Manifestación del espíritu, ella es el velo que oculta nuestro propia naturaleza shivaita, la cual es actividad y consciencia en su plenitud. Esta ignorancia procede, en efecto, de una actividad y de una consciencia contractadas. Ella es propia del ser encadenado y no manifiesta el ámbito diferenciado, ni el intelecto, ya que ella no tiene como función la determinación *(adhyavasâya)*, etc. *(«mala» no es una impureza resultante de un acto o de un contacto impuro: es una impureza ligada a la condición natural misma del ser humano viviendo en este mundo. El ser sometido a «mala», es decir todo ser humano, no es impuro más que en tanto que su naturaleza limitada le corta de la pureza divina, de la suprema Consciencia.)*

39-40.- «*Esto, yo lo conozco así*»: cuando aparece una tal noción determinada, causada por el reflejo de la luz en el individuo atrapado por las seis "*corazas" (el tiempo, la restricción o necesidad, el apego, el saber limitado, la limitación y mâyâ: la ilusión separativa)*, se dice que un conocimiento tal es "*ignorancia racional*". Ignorancia espiritual e ignorancia racional se refuerzan mútuamente.

41.- Cuando se agotan las tendencias inconscientes *(samskâra)* del ser esclavizado y cuando él obtiene el estado supremo, el conocimiento espiritual *(vijñanampaurusam)* que se extiende entonces es un conocimiento sin diferenciación, apto para borrar toda alternativa y toda dualidad.

Como la ignorancia, el conocimiento es también de dos clases:

42.- El *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)* que se despliega en armonía con el conocimiento del Si-mismo indiferenciado y bien extendido, es el conocimiento racional *(bauddhavijñana)*. Como las ignorancias, los conocimientos se refuerzan mútuamente.

43.- Si la ignorancia espiritual es destruida gracias a la iniciación *(tal como postula la tradición âgamica)*, etc., el conocimiento que le corresponde no se revelará claramente más que con la disolución del cuerpo.

44.- Pero si, gracias al conocimiento racional, la ignorancia racional cesa de desplegarse, la liberación en esta vida está ahí, en la palma de la mano. *(La ignorancia racional o mental puede ser disuelta con la ayuda de un proceso mental (como la lectura de los tratados), pero este no puede dar la liberación, incluso tras la muerte. Si, por el contrario, se goza del conocimiento espiritual, habiéndose limpiado la ignorancia espiritual con la ayuda del yoga, y se toma consciencia de su*

verdadera esencia, uno se libera tras la muerte. Pero si se posee el conocimiento espiritual después de que haya desaparecido la ignorancia mental, se obtiene la liberación durante la vida:)

45.- La iniciación, en cuanto a ella, no es verdaderamente liberadora más que si es precedida de un conocimiento racional. Lo que predomina, en este caso, es una vez más el conocimiento racional.

46.- Este doble aspecto del conocimiento y de la ignorancia ha sido expuesto por venerables maestros, en el primer rango de los cuales se encuentra Khetâpâla, en sus obras sobre los Âgamas, Rauvara, Svâyambhuva, Matanga, etc.

47.- En cuanto a la adquisición del conocimiento racional *(bauddha vijñana)*, hecho de certeza, lo que prevalece en el es el estudio de los tratados que indican cual es la naturaleza real de lo cognoscible *(jñeyatattava).*

48.- Si, gracias a la iniciación, la ignorancia interior que es de orden espiritual se desvanece y si la ignorancia racional que no ha desaparecido continúa operando, uno permanece sometido al *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)*.

49.- Incluso tras la iniciación, en efecto, se atribuye a la mente la naturaleza del Si-mismo tanto tiempo como subsista el cuerpo, pero no después de la muerte, porque, después de ella, hay liberación, la ignorancia espiritual habiendo ya desaparecido.

50.- Cuando la ignorancia racional cesa de actuar, los *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)* son extirpados hasta la raíz y se adquiere enseguida la liberación. Como lo dice el Creador en el venerable *Nisâtana:*

51.- *«Aquel cuya consciencia permanece ligada a los vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora) alcanza a Shiva tras la muerte del cuerpo». «El otro (el que no está ligado a vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)) lo alcanza desde ahora en esta vida»,* lo que domina aquí siendo naturalmente la enseñanza de los tratados shivaitas.

LA CONSCIENCIA

52.- La realidad suprema *(param tattvam)* de lo cognoscible es Shiva, pura luz consciente *(prakâsa)*, porque lo que no es luz consciente no puede llegar a ser luminoso ni tener existencia real.

53.- Incluso la no-existencia de las cosas *(avastutâ)* tiene, ella también, como ámbito único *(ekagocara)* el asombro *(el maravillamiento)*: ¡Vaya, la vasija no está aquí!. La noción "*esto no*

existe" difiere, en efecto, del estado de inconsciencia propio de un objeto inanimado, tal que una pared. *(El acto por el cual se toma consciencia de la ausencia de un objeto tiene como naturaleza última Shiva, masa indivisa de suprema felicidad)*

54.- Lo que se llama luz resplandece por todo. Como ella escapa a toda negación *(anapahnavanîyatvât)* ¿qué prueban en relación a ella las construcciones lógicas *(mânakalpanâ)*?

55.- Estos criterios lógicos mismos, que dan vida a lo que existe, es en definitiva el Señor supremo, y El solo, quien los anima.

56.- Incluso aquel que se complace en negar todo, debe reconocer que la negación del conocimiento, del conocedor y de lo cognoscible, no es posible más que en la medida en la que estos se manifiestan en él, sujeto consciente. *(No se puede negar la existencia de la Consciencia, ya que el acto de negar supone la existencia de un ser consciente, así como la existencia de la Consciencia universal)*

57.- Siendo esta realidad de la consciencia primordial tanto en la negación como en la afirmación, ¿qué papel tendían que jugar ahí los criterios lógicos?

58-61a.- El *Kâmikâgama* declara así que esta realidad, el supremo sujeto, no depende de nociones lógicas *(hetuvâda)*: *«El Dios de los dioses no depende de ninguna otra cosa; por el contrario, es lo otro (en este caso los criterios lógicos, pramâna) lo que depende de él. De esa manera El es autónomo, independiente, Señor universal, liberado de sucesión temporal, de espacio, de modalidad, puesto que de El todo depende. En consecuencia, El es omnipresente, eterno, omniforme, benéfico*»

61b-62.- Omnipresente, El llena el universo entero; eterno, El no tiene ni comienzo ni fin; omniforme, se revela *(manifiesta)* en todas las cosas conscientes e inconscientes. Es por eso que los Agamas tales como el *Dîksottara* declaran que El reviste aspectos múltiples:

63.- Shiva es llamado séxtuple, El que tiene la naturaleza de los mundos *(bhuvana)*, de los cuerpos *(vigraha)*, de la luz *(jyotis)*, del éter *(kha)*, del sonido *(sabda)* y del *mantra* ligado a *bindu, nâda,* etc.

64.- Cualquiera de estas modalidades *(bhâva)* a la cual el yogui alcance y en la cual se absorba, gracias al conocimiento de una de ellas tal como el eter, el sonido, etc., él obtendrá la suprema liberación: ninguna duda de ello.

65.- Esto no son sino aspectos secundarios de Dios cuya naturaleza es universal; cuando todas las limitaciones que le conciernen han sido

eliminadas, se accede al estado que no tiene ya límite *(anavacchinnatâ).*

66.- Se dice en efecto en el *Kâmikâgama*: *«Dios reviste todas las formas (âkrti) y no tiene ninguna, como ocurre en el agua o en un espejo. De El, toda cosa, móvil o inmóvil, es integralmente penetrada (vyâpta)».*

67-68.- En El, los atributos de omnipresencia, de omnisciencia, etc., no son distintos unos de otros, porque El no posee de hecho más que un solo atributo que los contiene todos. Hay razón entonces para admitir que El está indisolublemente unido a la energía de libertad. En cuanto a sus múltiples otras energías, su existencia se basa únicamente del hecho de que están unidas a esta única energía.

SHIVA Y LA ENERGÍA

69.- Lo que se llama energía, es la naturaleza propia *(svarûpa)* de una cosa *(bhâva)* que imaginan, de diversas maneras, los sujetos conscientes. Es por eso que, incluso concebido como el poseedor de la energía, Shiva es sin dualidad.

70.- ¿Qué diferencia hay en realidad, entre las diversas formas de dios que imaginan los sujetos conscientes? El fuego permanece idéntico tanto si hace cocer como si quema.

71.- Esta diferencia sin embargo no es "nada" desde el punto de vista de la Realidad Ultima, ya que todo lo que aparece en la consciencia existe. La diferencia entre la energía y su poseedor es por lo tanto, ella también, una realidad. *(A partir del momento en el que esta diferencia se manifiesta, ya no es "nada"; la diferencia existe, puesto que toda manifestación es inseparable de la consciencia)*

72.- Cuando, con ocasión de una cosa, nace una sobreabundancia de energía, esta, teniendo la misma naturaleza que la energía propia a esta cosa, es la Energía misma. Es la Diosa que, manifestándose así, permanece por esencia diferente de su manifestación.

73.- Por lo mismo, sin que su potencia gloriosa se haya perdido, Shiva se manifiesta en tanto que creado en el espejo de la consciencia propia del sujeto, tanto si es en la contemplación *(bhâvana: imaginación creadora intensa, poder de hacer realizarse algo, evocación, contemplación infusa, realización mística)* o de otra manera, en razón de su libertad.

74.- Es por eso que, cualquiera que sea el medio *(mukha: apertura, medio)* por el cual El se manifiesta, El, que es sin división *(anamsa)*, es la energía, y está claro que el paso*(krama)* de El a su energía es también una realidad *(vastu)*.

75-76a.- Esto ha sido expuesto en el Kiranâgama bajo forma de preguntas y respuestas: *«La experiencia, se* dice ahí*, manifiesta el vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora), ella es de orden mental (mânasa) y lo que es tal no puede alcanzar Shiva. Ahora bien, si no se puede alcanzar Shiva ¿cómo puede hacerse la iniciación?».* A eso el Agama responde:

76b.– *«No, no es así. La experiencia inmediata de hambre, de sed, etc., a pesar de estar percibida mentalmente, no manifiesta el vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)».*

77.- Por lo mismo que para conocer un árbol, la forma o el color son suficientes, sin que haya necesidad de saborearlo, de la misma manera se puede conocer a Shiva por *nâda*, *bindu,* etc., sin la ayuda de *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora).»*

78-81.- Las energías de Shiva, como se ha dicho, son múltiples. El despliegue de la séxtuple división cósmica de los *kâla*, *tattva* y *bhuvana*, de los fonemas, mantras y *pada*, lo mismo que la emisión, la permanencia, la ocultación, la reabsorción del cosmos, la gracia divina, así como el Cuarto momento, no son otros que la expansión *(jrmbhana)* de la omnipotencia divina. Por lo mismo, los estados de vigilia, de sueño, de sueño profundo y aquellos que los trascienden no son más que la sobreabundancia de olas de la libertad del Señor. Los *mantra*, *mantresvara* y *mahâmantresvara* tienen a Shiva como maestro. Como ellos, los sujetos conscientes, que ellos estén o no sometidos a la limitación *(kalâ)*, son únicamente las manifestaciones de Shiva.

Shiva anima también, con su energía, los niveles de la manifestación, les tattva:

82-86a.- Según el Trisiromata es El Si-mismo el que constituye la naturaleza fundamental *(dharma)* imperecedera de la totalidad de los niveles de la manifestación *(tattvagrâma)*, el Si-mismo el que constituye el fondo de su naturaleza propia. *«Esta muy sutil síntesis de los tattva* – dice este texto– *presente en el corazón, en todos los cuerpos y en la esencia de los seres, eso es lo que se designa con el nombre de "grâma" (totalidad)». «Es* –como se ha dicho– *el Si-mismo, la naturaleza fundamental que inunda la ambrosía de Shiva. El conocimiento que se pueda tener de ello reposa en la luz de la consciencia, en el intervalo entre existente y no-existente o entre dos existentes (ghâvâbhâvâdimadhyatah). Permaneciendo así en su lugar propio, el conocimiento es parecido a una visión que nada obstruye. Aquel que purifica el puro conocimiento, el de la única realidad (viviktavastu), aquel que* –se dice– *se mantiene inquebrantable en el único substrato de la totalidad de los niveles de la manifestación, ese puede conseguirlo todo».*

86b.- Habiendo abandonado los alientos ascendientes y descendientes, él penetra en el centro y permanece en la alegría *(râmastha)*.

87-88.- *«Tanto si él camina como si está parado, tanto si está despierto como dormido, en la vigilia o en el reposo de la consciencia (unmesananimesane), tanto si corre o si salta, tanto si hace esfuerzos o si percibe las energías, sea en los atributos del intelecto, en las cosas, en los nombres, en las formas de actividad, en todo eso, la alegría, es Shiva, omnipenetrante (vyâpaka), causa suprema»*

89-90.- *«Aquel que, habiendo liberado su pensamiento de toda impureza solo con reprimir su memoria, medita lo Supremamente Meditable, tanto si está móvil o inmóvil, alcanza igualmente el supremo Shiva, llamado Bhairava, por medio de la recitación (japa) de un mantra. Liberado tanto de la existencia como de la no-existencia, este japa tiene,* se dice*, a Shiva como esencia»*

91.- Aquí, por tanto, la diversidad de vías de liberación, tanto si son próximas como lejanas, es la obra de esta libertad divina, ya que ella depende de la libertad de la consciencia. *(Para el sistema Trika, la libertad (svâtantrya) es la más alta de las energías de Shiva. Todas las demás le están subordinadas)*

92.- Así ¿cómo el supremo Señor, que en la plenitud de su libertad realiza las cosas más difíciles, no aparecería El bajo no importa que forma?

93.- En efecto, El aparece sin velo; El aparece velándose a sí mismo; El aparece a la vez velado y desvelado, porque sobreabundante es la variedad de sus aspectos.

94.- Las tres energías del Señor que los maestros *llaman "energías de voluntad, de conocimiento y de actividad*" no son en realidad más que otros tantos términos para designar su libertad.

LOS NOMBRES DIVINOS

95.- Los tratados dan a este Dios varios nombres correspondiendo a su naturaleza: Dios *(deva)*, Gran Bhairava *(mahâbhairava),* Señor *(pati)*, Supremo Shiva *(paramasiva).(Bhairava se relaciona aquí con la raíz BHR: llevar, portar, sostener, y también nutrir y dar a luz, y a la raíz RU: hacer ruido, de donde «rava»; sonido, ruido, grito)*

96.- Este Dios porta el universo y, nutriéndolo y sosteniéndolo, es portado por este universo *(bibharti-bhrîyate)*. El es su estruendo *(rava)* acompañado de consciencia; El protege a aquellos que están asustados por el flujo del devenir. *(Encontramos aquí en Bhairava las raices BHÎ: asustar y AV: proteger)*

97.- El nace en el corazón en el que surge la toma de consciencia *(parâmarsa)* del grito de socorro *(rava)* que provoca el terror por el devenir. Por El se produce, en razón de la gracia *(saktipâtatah)*, la toma de consciencia de el terror de la existencia. *(Bhairava es tomado como tema aumentado de «bhîrava»: grito de ayuda)*

98.- El es eso que brilla en aquellos cuyo pensamiento *(manas)* se mantiene pegado a la concentración sobre lo que se llama engullimiento del tiempo *(kâlagrâsa)*, haciendo así desecarse la substancia *(tattva)* del tiempo que pone en movimiento las constelaciones. *(El adepto debe liberarse del tiempo para llegar a la liberación. Esto se produce sobre todo por la inclusión en el flujo respiratorio de períodos cada vez más grandes del devenir cósmico: con la parada de la respiración, el tiempo es finalmente anulado y la Consciencia se revela entonces única en su plenitud)*

99-100.- Dueño y maestro de las diosas de los órganos de los sentidos *(svakaranadevî)*, cuyo grito *(ravana)* espanta a los seres esclavos replegados sobre si mismos, así como maestro y dueño del grupo *(gana)* de las cuatro energías *(bhûcarî: energía terrestre; dikcarî: que se mueve en el espacio y en los diez órganos de percepción; gocarî: que circula en la palabra; y khecarî: circulando en el éter de la Consciencia)* internas o externas, El pone fin al torbellino del *samsâra*, El es entonces el "*Muy Terrorífico*" *(mahâbhîmah)*.

Esos son los sentidos del nombre de Bhairava conformes a su naturaleza y que los maestros han enumerado en los tratados.

101-103.- El es Dios, *deva*, porque El juega sin inquietarse, con aquello que hay que buscar y también con aquello que hay que rechazar. Su juego es un surgimiento, en tanto que masa indivisa, de su propia felicidad. El es Dios porque es deseo *(icchâ)* de dominar todo lo que existe y porque El es total libertad *(svatantratvam)*. El es Dios porque, aunque no esté afectado por los asuntos del mundo *(vyavaharana)*, un susurro orientado hacia lo diferenciado *(samjalpa)* se produce en El; porque, manifestando todo lo que existe, El lo ilumina *(dyotanam)*. El es igualmente alabanza *(stuti)*, puesto que todos los seres tienden hacia El, gozando de todo lo que El hace. En fin, siendo *despertar (bodha)*, estando hecho de la totalidad de las acciones, teniendo como cualidades el conocimiento y la actividad, El es movimiento *(gati)* fuente de la manifestación.

Tales son las interpretaciones de la palabra *deva* (dios) dados por los maestros en el *Sivatanusastra*.

104.- Como El enseña, defiende, cerca, o ayuda y hace madurar el fruto de los actos, el *karman*, El dona su ayuda a todos los seres. Es por

eso que se le llama Dueño *(pati)*. Siendo su naturaleza propicia, El es el Bienhechor *(Shiva)*: en El no hay nada, en efecto, que no sea benéfico.

105.- Todas estas características que acabamos de ver se encuentran en una cierta medida en *Rudra*, en *Indra* o en otras formas divinas *shivaitas*. También se ha calificado aquí a Shiva de «supremamente grande» *(paramamahat)*, con el fin de excluir de nuestro discurso esos aspectos limitados.

106.- Así, obedeciendo a las órdenes de Shiva, yo voy a mostrar lo que hay que conocer verdaderamente *(jñeyasatattva)* según la consciencia inmediata que tiene uno mismo *(svasamvit)*, según la razón intuitiva *(sattarka)* y según los tratados del Señor, el Trika y el Krama.

SOBRE ALGUNAS NOCIONES FUNDAMENTALES

107.- Las tres energías de Shiva, la Suprema, la Intermediaria y la Inferior, brillan en la emisión, la permanencia y la reabsorción cósmicas, así que en el Cuarto momento, elevándose así las energías a doce. *(Cada una de las tres energías estando presente en los cuatro momentos de la manifestación, se cuentan cuatro veces tres energías, es decir doce. Estas doce energías son las doce Kâlî del sistema Krama, cuya primera, la creadora, srstikâlî, emite el mundo. su conjunto forma la rueda de las energías de la Consciencia)*

108.- Tal es Shiva, el supremo, en la plenitud de su naturaleza. Aquellos que adoran la Rueda de estas doce energías están perfectamente unidos a El.

109.- Los tratados declaran que esas energías se diferencian, aumentando y disminuyendo su número bajo el efecto de la libertad divina.

110-111.- Así Bhairava aparece bajo la forma de Héroe solitario *(ekavîra)*, de pareja *(yâmala)*, El se muestra dotado de tres, de cuatro energías, El tiene un quíntuple aspecto, se manifiesta como ornado de seis, siete, ocho, nueve y diez energías *(kâla)*. El aparece también como dotado de once artesanías, o también como el Dueño de la gran rueda de las energías con doce rayos.

112.- En fin, Dueño todopoderoso *(prabhu)*, Soberano poseedor de la totalidad de la energía, El se despliega bajo la forma de mil rayos, es decir de el infinito numero de rayos de la rueda universal *(visvacakra).*

113.- Esta ruedas se distinguen por rasgos propios a cada una de sus categorías *(varga)*, descritas en diversos pasajes de las Escrituras.

114.- El Trisirobhairva tantra dice que el Señor, por la diversidad de sus aspectos, reina sobre seis ruedas de 4, 6, 8, 12, 16 y 24 energías.

115.- Según este texto, los nombres de las diosas de las ruedas surgen de la idea que se hace de su naturaleza, que está ligada a la meditación *(dhyâna)* de sus aspectos *(âkriti)*, los cuales varían según que las actividades de estas diosas así evocadas sean pacíficas o rechazables *(saumyaraudra).*

116.- La potencia creadora interior *(ântarî pratibhâ)*, manifestación esencial *(tanu)* del único Señor, la Consciencia misma, es así adorada bajo la forma limitada de una ola de Consciencia, rueda de energías pacíficas u otras *(samvidûrmicakram).*

117-119.- Gracias a una invocación tal como: *«¡Que él prospere!»*, gracias a la meditación asociada a un susurro interior, gracias, además, a acciones rituales exteriores, la Diosa-Consciencia, que se ha vuelto evidente, se manifiesta exteriormente y aparece al adepto como dadora incluso del fruto que él desea. El rito de *pusti* consiste en llenar de líquido *(sarasî)* lo que está seco: la meditación actúa a la manera del agua pura del rito puesto que ella da un papel preponderante a este *proceso (el hecho de llenar de líquido: aquí, de fuerza divina)*.

119b-120.- Los fonemas que, por naturaleza, producen esencia, en particular un fonema dental *(SA: a menudo llamado nectar)* y uno labio-dental *(VA: asociado a la lluvia y a la prosperidad)*, cuando están asociados a ciertos otros fonemas y llegan a ser los gérmenes, *bija (mantra)*, manifiestan esta clase de consciencia.

121-122.- ¿Por que entonces la enunciación susurrada *(samjalpa)* de un mantra tal como «¡Haz prosperar! ¡Llena de este *rasa (perfume)*!», cuya naturaleza es la de *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)*, no podría colmar también esta consciencia? Esta acción se realiza cuando se dice: *«Este néctar, esta leche, esta mantequilla, fuentes de fuerza, que pueda yo gracias a ellas hacer fructificar el germen que dará nacimiento a este ser».*

123.- Así, según que los seres deseen las experiencias sensibles *(bhoga)* o la liberación *(moksa)*, ellos adoran al Señor del Universo, Bhairava, que es Despertar bajo una forma limitada o ilimitada. *(Son los sâdhaka, los que están deseosos de poderes y de experiencias sensibles sobrenaturales, los que adoran a Bhairava bajo una forma "limitada", es decir bajo la forma de una divinidad tántrica particular que, adorada según los ritos prescritos, les dará lo que buscan. Aquellos que desean la liberación (los mumuksu), por el contrario, se dirigen a la divinidad suprema ilimitada (niragala). Pero incluso bajo su aspecto limitado, la divinidad permanece en esencia indiferenciada: es esta esencia suprema, únicamente, la que la anima y sin ella nada se realiza. Refiriéndose a la Bhagavadgîtâ, Abhinavagupta va a desarrollar a continuación la idea de que toda adoración de una divinidad particular se dirige en realidad a la divinidad suprema)*

124-127.- El Maestro divino *(guru)* ha, en efecto, enseñado *que «los fieles de otras divinidades es a Mi, en realidad, a quien ellos sacrifican»*. Aquellos que juzgan digna de un sacrificio a alguna divinidad distinta de la consciencia, si ellos examinan lo que así consideran, comprenderían que esta divinidad, en realidad no es diferente de la Consciencia.

Siendo expansión de la subjetividad absoluta *(ahantâprathâtmanah)*, hecha de una toma de consciencia global sin límite *(avicchinnatâmarsarûpâ)*, la Consciencia se manifiesta a si misma y no tiene necesidad de culto precedido de una invocación *(vidhi)*. Esta última cuya naturaleza es la de una creación *(srstyâtmâ)* debe, por el contrario, preceder al culto de las divinidades, ya que estas, revelando lo cognoscible, son creaciones surgiendo bajo el efecto de la energía, mientras que la Consciencia, bajo la forma de "Yo" absoluto *(ahamrûpâ)*, es eterna y tiene como naturaleza el manifestarse a si misma *(svaprathamâtmikâ)*. La invocación *(vidhi)* es petición *(niyoga)* e impulso creador, o poder de hacer que se realice *(bhâvanâ)*; este poder es triple, y consiste en una incitación a actuar *(codana).*

128-131.- Los dioses, Indra, etc., no pueden ser alcanzados *(siddha)* más que a continuación de una invocación, pero no ocurre lo mismo con la Consciencia, el "Yo" absoluto *(ahambodha)*. Aquellos que sacrifican así a estas divinidades no ven aparecer más que lo que pertenece al ámbito de lo cognoscible. A pesar de que conocen esta Consciencia, ellos no la conocen verdaderamente. Es eso lo que dice el Bhagavadgîtâ: *«Pero como ellos no Me conocen en Mi realidad, ellos se desvían de Mi»,* y esta desviación es la caída misma en la esencia de lo limitado. Es por eso que se ha dicho: *«Aquellos que celebran el culto de las divinidades van a las divinidades», etc.,* pero aquellos que se sumergen en lo cognoscible que manifiestan las divinidades en lo que las sobrepasa, descubren en ellas lo ilimitado, la permanencia hecha de Consciencia: «*esos devotos vienen a Mi*».

132.- Por todas partes, aquí, la palabra "Yo" *(aham)* significa únicamente *(ekavâcaka)* "Consciencia" *(bodha)*, que designan también los términos de «Beneficiario» y de «Señor», según se mire a aquel que hace el sacrificio o a aquel a quien se dirige.

133.- Solamente la Consciencia –se proclama– es el sacrificante y lo que es sacrificado, y no cualquier otra forma divina. No se puede decir que la Consciencia sea una divinidad. *(El sacrificante es normalmente aquel a cuyo beneficio se hace el sacrificio; no es él el ejecutante del rito, sino la Consciencia formando la realidad última de todo, y que es tanto el sacrificante como el sacrificador como la oblación. Es a Ella, Realidad Absoluta, a quien se dirige, en verdad, el culto que uno cree rendir a las divinidades)*

134-135.- La invocación no le concierne, ni los mantras u otros textos sobre los cuales esta invocación reposa. Esta consciencia, ocultándose de si misma, llega hasta el nivel de lo inerte *(jadapada)*. Velada, desvelada, ella llega a ser todo lo que existe, desde los dioses hasta las plantas, siendo sus dos aspectos –sensible e insensible– infinitamente diversos.

136.- Ella es absolutamente libre. ¿Quién no podría percibirla? Como dice el Trisirobhairavatnatra, aquel que la conoce está perfectamente despierto. La modalidad de lo cognoscible es en realidad un atributo de la Consciencia, la sombra que proyecta lo manifestado no puede por lo tanto obscurecerla.

137.- Lo que se llama persona *(pudgala: ser individual)*, individuo *(anu)*, etc., que forma la parte sensible *(ajada)* de la Consciencia, reposa sobre aspectos numerosos y variados en su porción no velada *(anâvaranabhâgâmse)*.

138.- A pesar de que no haya división real en la inmutable Consciencia, la desaparición gradual de los velos que la recubren la caracteriza sin embargo.

Abhinavagupta anuncia en este sloka la parte siguiente (140-232) de este primer capítulo en el que va a describir a grandes rasgos las vías de la liberación. Siguiendo una de estas vías, el fiel verá desaparecer gradualmente, bajo el efecto de la gracia divina, los velos que le ocultan la Consciencia indiferenciada, única realidad sucinta a la manifestación cósmica de la que ella es la causa y el origen. Los sloka que acabamos de ver (133-138) nos han recordado que la Consciencia siendo libre, autónoma, se vela ella misma revistiendo las formas infinítamente variadas del cosmos. Pero, incluso velada, incluso en el nivel de lo que es "insensible", ella permanece presente y ella es perceptible al ser despierto. En la medida en la que la manifestación no es en efecto más que una transformación de la Consciencia, ella conserva su característica esencial, la de permanecer siempre accesible al ser humano: como se acaba de leer, la sombra, que el mundo extiende sobre la luz absoluta de lo divino, no puede ocultar esta luz al ser perfectamente realizado que percibe en su realidad divina la infinita diversidad del universo.

139.- Se expondrá todo esto largamente, tratando sobre la caída de la energía *(capítulo 13)*, cuando, una vez acabada la descripción de la etapa suprema, lo que concierne al aspecto grosero será examinado.

Pudiendo la gracia ser intensa, media o débil, la desaparición de los velos que recubren la Consciencia se hará según una progresión más o menos rápida. Abhinavagupta, anunciado que tratará más adelante este desvelamiento gradual, tiene probablemente en vista las tres vías: «sâmbhavopâya», vía de Shiva (capítulo 3), que supone una

gracia intensa; «sâktopâya», vía de la energía (capítulo 4) en la que la gracia es menor fuerte y «ânavopâya», vía del ser limitado (capítulo 5), donde la gracia es débil y donde se utilizan los métodos "groseros": recitación de mantras, meditación, posturas, etc., pudiendo estas tres vías ser puestas en correspondencia con las tres diosas: Parâ, Parâparâ y Aparâ.

LAS VIAS DE LA LIBERACION

140.- Mientras que el Omnipresente manifiesta a ciertos sujetos conscientes su propia esencia en su plenitud, a otros, El la manifiesta progresivamente.

141.- La manifestación de su esencia que es la realidad inmanente a toda cosa, tal es para los seres limitados el conocimiento supremo. Todo otro conocimiento le es inferior y presenta múltiples aspectos.

142.- Este conocimiento, supremo u otro, se manifiesta según una vía directa *(sâksât)* y según vías indirectas que proceden de ahí y se diferencian de maneras variadas.

143.- Cada una de estas diversas vías se subdivide según que, con relación a ella misma o a las otras, sea condicionada o incondicionada, según que se presente de manera total o parcial, según que opere de manera mediata o inmediata.

144.- La vía del conocimiento no es considerada por nosotros como ignorancia, sino como conocimiento sutil. La vía suprema, la de Shiva, es hecha de voluntad *(icchâ)*.

El conocimiento adquirido por la vía de Shiva no es de ninguna manera el conocimiento del mundo empírico ligado a la dualidad: no es "grosero" como este , sino sutil. Consiste en una visión intuitiva no discursiva de la realidad divina y de la naturaleza del cosmos. La vía del ser individual manifiesta la energía de actividad puesto que es la vía de las prácticas y de la acción ritual. Refiriéndose a esta vía Abhinavagupta añade:

145.- Las modalidades, que son "vía" y "objetivo" *(upâyopeyaghâvâh)*, se basan en un error propio al conocimiento grosero inherente a la energía de actividad, única causa de la esclavitud y de la liberación.

El error propio al conocimiento limitado consiste esencialmente en la pérdida de la intuición de la plenitud propia a la Consciencia indiferenciada, de ahí la aparición de los pares de opuestos y sobre todo de la dicotomía "vía" y "objetivo": en realidad, solo hay un objetivo, Shiva, suprema luz consciente; ¿para que acumular los medios

para llegar a aquello que está por todas partes y siempre evidente? El objetivo último no es para nada afectado por la diversidad de vías.

La energía de actividad del Señor es la causa de la diversidad del universo, con sus errores y sus contradicciones: «Todo esto no es nada más que el despliegue del supremo Señor». Si se ignora esto, el mundo es una esclavitud; si se lo reconoce, uno está liberado.

146.- Aquello que fulgura inmediatamente, con toda evidencia, en el umbral del conocimiento *(âdyâ)*, en la pura consciencia global de si, en el único ámbito indiferenciado, es eso lo que se llama voluntad.

Icchâ designa la voluntad tomada en su impulso, surgimiento súbito, evidente por si mismo.

Âdyâ, el umbral del conocimiento, primer instante de la visión, que fulgura bajo la forma de toma de consciencia de si, sin pasar por ningún medio, es la expansión ininterrumpida de la energía de voluntad propia a la vía de Shiva.

147.- Por lo mismo que un objeto aparece claramente a aquel que tiene los ojos bien abiertos sin que tenga que estar buscando con la mirada, así se revela a ciertos seres extraordinarios la naturaleza de Shiva.

148.- Pero si, gracias a una investigación progresiva que se haga repetidamente sobre en una certeza que se basa en *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)*, se accede a una toma de conciencia global *(parâmarsa)*, esta vía es conocida como *vía del conocimiento. (Una sola toma de consciencia es suficiente en la vía superior, pero en esta vía la toma de conciencia debe de repetirse una y otra vez. Jyaratha da este ejemplo: «uno se concentra sobre el pensamiento "El Si-mismo, esto es todo" y se elimina poco a poco todo lo que hace obstáculo a esa certeza. Se llama a esta vía jñânopâya porque desarrolla la energía cognitiva)*

149.- Por el contrario, el medio que opera hacia la realidad exterior y hacia todo objetivo producido por la imaginación constructora es lo que se considera tradicionalmente como perteneciente a la vía de la actividad. Sin embargo, la diferencia entre estas vías no implica ninguna en cuanto al objetivo: la liberación *(apavarga).*

150-151.- En efecto, como lo dice el venerable Gâmasâstra, «*la actividad no difiere realmente del conocimiento ya que cuando ella se ha desplegado (rûdha), se culmina en yoga. El yoga no es otra cosa que el conocimiento, la actividad no es otra cosa que el conocimiento. También la intuición dinámica en acto (mati), que se ha elevado a la cima de los niveles de realidad, se designa ella misma por el termino*

"actividad" cuando se han apaciguado las impregnaciones (vâsanâ) de nuestra propia consciencia empírica (citta)»

152-153.- Las impregnaciones de nuestra propia consciencia se deben a la impurezas de ilusión y de acción; la intuición *(mati)*, que tiene como naturaleza propia la consciencia, es causa de su desaparición, ella reposa *(adhisâyinî)* en el conjunto de los niveles de lo real, comenzando por el cuerpo. Es ella, la actividad misma, y por tanto el yoga, que consiste en disolver estos niveles en la Consciencia.

Un ejemplo muestra que no hay ninguna diferencia entre conocimiento y actividad:

154.- En verdad, incluso en la actividad ordinaria, la idea de moverse, interior primero, se vuelve acción de ir cuando penetra en el cuerpo, en el espacio y en los órganos motores.

155.- Lo que se llama actividad no es otra cosa que el conocimiento. Por eso, se ha podido decir con razón *(en el sloka 22)* que el conocimiento solo, es apto para conferir la liberación.

156.- La liberación *(moksa)* no es otra cosa, en realidad, más que el despliegue de nuestra propia esencia, no siendo esta misma, otra cosa más que la consciencia del Si-mismo.

La liberación, moksa, aparece aquí como sinónimo de libertad absoluta. No consiste por lo tanto en simplemente liberarse de una cosa. Abhinavagupta dirá más adelante (sl. 161): «ela es el despliegue del Si-mismo», la liberación no es el simple hecho de liberarse de alguna dificultad. En este sentido continúa diciendo:

157.- Las energías, actividad, conocimiento y voluntad, no se añaden a la consciencia puesto que, lógicamente, nada existe que no tenga consciencia *(asamvit)*, además no se puede plantear o mantener la existencia fuera de la consciencia de un sujeto portador de propiedades *(dharmin)* es decir portador de estas energías.

158.- Según la enseñanza del Supremo Señor, no hay en efecto –a diferencia de lo que dice el sistema de Kanâda *(según el cual las substancias, sus propiedades y acciones, son realidades siendo el âtman, el Si-mismo, una de estas substancias)*– de sujeto portador de las propiedades características *(dharmarûpânâm âsrayah)* de las energías.

Para el Trika no hay diferencia entre dharmin y dharma, es decir entre Shiva y atributos o energías. Es la Consciencia suprema, ella sola, la que aparece diversificada bajo el efecto de sobreposiciones y, sobre todo, bajo el efecto de su propia libertad, tomando así el aspecto de la manifestación cósmica.

159.- Si las tres energías, conocimiento, actividad y voluntad, fueran diferentes de Shiva, el poseedor de la Energía, resultaría de ello que nuestra afirmación, según la cual "*no hay más que un único Shiva*", no tendría ninguna realidad.

160.- Entonces, lo que es consciencia es total libertad y, en la medida en que esta se diversifica, desemboca en múltiples energías.

161-162.- La liberación es el despliegue del Si-mismo *(âtmaprathâ)*. Imposible por lo tanto decir que aquel que posee el conocimiento puede no ser liberado bajo el pretexto que de una causa no nace siempre un efecto *(tal y como lo afirma el lógico budista Dharmakîrti)*. «*El conocimiento y la liberación no aparecen, a nuestros ojos, como ligados por una relación necesaria de causa a efecto*»; este argumento es rechazable.

163.- La actividad es, por esencia, conocimiento. Pero, como ella lleva en si misma todo lo que es "grosero", se percibe ahí la diversidad de las cosas.

164.- Los medios de la vía de la actividad *(kriyopâya)* se dividen en medios perceptibles *(enunciación de los mantras)*y en medios exteriores *(grâhyabâhya. Ofrendas, mandalas, exteriormente visibles)* que, dividiéndose y subdividiéndose, son innumerables.

165-166.- Así se refuta la afirmación de aquellos para los que, de la diversidad de vías resultarían diversos tipos de liberación. La liberación permanece una a pesar de la diversidad posible de las causas –destrucción, desaparición, decadencia– poniendo fin a la impureza o a la energía que la anima: poco importa la manera como se rompe un recipiente u otro objeto, el resultado es el mismo.

***SAMÂVESA*, COMPENETRACIÓN**

167.- El Señor enseña esta división en tres vías en el Antiguo Tratado donde se describen las compenetraciones:

168.- *«La penetración (âvesa) que se produce, gracias a un despertar intenso (pratibodha), para quien está sin pensamiento (akimcit cintaka), se dice propia de Shiva (Sambhu)»*

169.- *«La compenetrción obtenida meditando únicamente por el corazón sobre alguna cosa (vastu), sin ningún enunciado de mantra u otra cosa, se llama aquí "relativa a la energía"(sâkta).»*

170.- *«La compenetración que se obtiene por medio de la enunciación asociada al aliento, por disciplina de los órganos, por meditación, gracias a los fonemas y por fijación sobre los puntos de*

apoyo corporales o exteriores (mandala, altar, cáliz, rosario, iconos shivaitas simbólicos, cráneo perforado, imágenes pintadas o esculpidas), es ella la que se llama con razón "compenetración propia del individuo" (ânava)».

171.- *«Para quien está sin pensamiento»,* es decir para aquel en quién el *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)* no opera, se produce, como se ha dicho, la puesta en unísono espontánea y *súbita (jhatiti samâpatti)* con aquello que es necesario conocer *(la Realidad Ultima)*.

172.- ¿Cómo se produce esto? Gracias a un despertar muy fuerte, dice el Señor, orientado hacia lo que es necesario conocer *(la Realidad Suprema)* y que alcanza de golpe su pleno desarrollo.

173a.- *(En el sloka 168)* el sufijo "*tas*" *(de pratibodhatas: despertar)* tiene valor de instrumental. Los dos términos *(gurunâ* y *pratibodhatas)* pueden de todas maneras ser leídos como no ligados entre ellos y, en ese caso, la penetración *(âvesa)* se produce por un despertar *(pratibodhatas)* debido al maestro *(gurunâ)*.

173a-174a. La penetración *(âvesa)*, que es identificación con lo Supremo, consiste en sumergir su propia naturaleza individual privada de libertad, y esto, por medio del Sambhu (Shiva) primordial, inseparable de sus energías.

174b-176a.- *(El versículo 168)* significa, en efecto, que lo que es eminentemente digno de ser conocido, se despliega espontáneamente, de manera súbita, más allá de toda certeza de orden racional *(niscaya)*, subyugando al sujeto consciente limitado que se refleja en el espejo de la mente. Permaneciendo así en el corazón eminentemente puro, lo que es digno de ser conocido se manifiesta ahí gradualmente en toda su gloria.

176b-178a.- Doble es lo que puede ser conocido: lo insensible y la pura consciencia. El primero es imaginario *(kalpita)*, el otro verdadero. Tal es esta división en dos. La compenetración propia de la parte insensible tiene como forma específica el reflejo; la compenetración propia de la consciencia absoluta *(caitanya)* es pura identidad.

178b-179a.- Es por eso que la compenetración propia de Sambhu *(sâmbhavasamâvesa)* es una consciencia indiferenciada, independiente de toda meditación, etc., en la cual se alcanza la identidad con Shiva *(sivatâdâtmyam)*.

179b-180a.- Gracias a ella, las certezas racionales que se desarrollan a continuación pueden acceder a la identidad (a Shiva), pero sin poder ser a su vez medios de acceso a lo supremo.

180b-181a. A aquellos que sostienen que se demuestra el conocimiento indiferenciado *(nirvikalpa)* con la ayuda del *vikalpa (conocimiento diferenciado)*, nosotros respondemos que esto no hace más que confirmar lo que ya es evidente *(siddha)*.

A propósito de esto Abhinavagupta examina la relación entre el conocimiento indiferenciado, nirvikalpa, y los conocimientos diferenciados, vikalpa, y sostiene que la toma de consciencia indiferenciada está en el origen de las certezas racionales y no a la inversa. A aquellos que afirman que la indiferenciación puede ser mostrada por los conocimientos diferenciadores se responde que estos no hacen más que confirmar lo que está establecido como plano de fondo previo. No se puede alcanzar la evidencia a través del pensamiento discursivo o de los criterios lógicos, los cuales no son perceptibles más que sobre un fondo de «nirvikalpa». En Shiva, la certeza de la existencia es la existencia misma.

181b-182a.- Decir «*esto es percibido*» procede del desarrollo manifestado de una certeza de orden racional, pero decir «*yo percibo*» resulta de la potencia de la identificación con lo indiferenciado.

En un primer momento, el objeto es captado en su verdad, aprehensión directa, global, no discursiva, a la cual sucede una puesta en forma racional, discursiva, que vuelve a la percepción asimilable para el pensamiento racional expresado con el lenguaje. Para Abhinavagupta, el primer momento es esencial, está en el origen de lo que viene después. Como lo hace notar Jayaratha: de un objeto ya percibido en la certeza de un conocimiento discursivo, con la ayuda de vikalpa, se dice "yo lo percibo", pero lo que se capta así en ese segundo momento es captado gracias a la fusión con lo indiferenciado del primer momento.

Se podría objetar: si el pensamiento diferenciador puede hacer conocer al objeto, pero de ninguna manera puede crearlo, entonces ¿para que sirven las vías que se basan en este pensamiento? El sloka siguiente responde a esta objeción:

182b-183a.- La fulguración de la cosa en la consciencia indiferenciada, es eso la evidencia. Esta no procede del pensamiento diferenciador, ya que está desprovista de referencia objetiva.

La evidencia manifiesta el estado sâmbhaviano; después es establecida de nuevo con la ayuda de criterios lógicos, lo cual tiene lugar en dos tiempos:

183b-184a.- Que la Consciencia esté o no concernida por el pensamiento diferenciador resulta únicamente del hecho de que la Consciencia aparece de manera variable, pura o impura.

(Pura, es indiferenciada; impra, se vuelve pensamiento diferenciado, siendo el objetivo de la vía de la energía purificar la consciencia de este tipo de pensamiento)

184b-186a.- Un experto en piedras preciosas puede advertir las particularidades de un gran número de piedras incluso si le son mostradas de noche, durante la duración de un relámpago. Una tal pureza de la consciencia es debida a la práctica de las vidas pasadas o a la voluntad del Soberano *(Isvara)* que nada restringe. Es eso lo que se explicará a continuación.

186b-188.- El Antiguo Tratado describe cincuenta formas de esta compenetración resultantes de las diferencias que existen entre algunos de los treintaiséis *tattva*. En efecto, tres de estos, ser individual *(pum)*, ciencia *(vidyâ*, y energía *(sakti)* se dividen respectivamente en cuatro, diez y tres y "penetran" *(vyâpaka)* todos los demás *(están sutilmente presentes en todos los demás, formando un nivel de manifestación cósmica superior a los otros niveles)*.

189.- Es por eso que se los cuenta separadamente de los otros, que no son "penetrantes". Por otra parte, ellos se distinguen entre si siendo respectivamente: «*impuro*», a la vez «*puro e impuro*», y «*puro*».

Estos tres <u>*tattva*</u> *se dividen a su vez. Hay así, según los Tantras, cuatro divisiones en Purusha. Se distinguen, en efecto, cuatro clases de sujetos conscientes: los sujetos conscientes ordinarios, limitados; los sujetos que no escapan a la limitación más que con la disolución cósmica; los que escapan a la limitación por el conocimiento y finalmente, dominándolos a todos, el puro sujeto cognoscente o consciente.*

El tattva de pura Ciencia (suddhavidyâ) es considerado como dividiéndose en diez, siendo estas divisiones siendo las de los diez kalâ (energías fónicas divisoras) que van desde el enunciado del mantra OM seguido de bindu, ardhacandra, etc., hasta la energía suprema que transciende el pensamiento.

Finalmente (según el orden ascendente seguido aquí), shakti se divide en tres energías: actividad, conocimiento y voluntad.

El conjunto de la manifestación cósmica comprende por lo tanto os treinta y tres tattva ordinarios, a los que se añaden las cuatro divisiones de Purusha, las diez de suddhavidyâ, las tres de shakti, es decir, un total de cincuenta niveles o divisiones cósmicas, a las cuales corresponden cincuenta tipos de samâvesa, pudiendo cada una de estas divisiones dar lugar a una compenetración particular.

190.- Los elementos groseros *(bhûta)* son directamente perceptibles. Son entonces enumerados a parte de los otros *tattva*, cuya existencia se deduce yendo del efecto a la causa.

Mientras que en el orden de la emanación, los elementos groseros se derivan de los elementos sutiles que les preceden, es a partir de estos elementos groseros directamente perceptibles, y por tanto evidentes por si mismos, como se deduce lógicamente la existencia de lo que , siendo anteriores, son su causa.

191.- Ser existente *(bhûtam)*, es, en efecto, ser percibido por todos como existiendo realmente *(sadbhâva)*, condición que es reconocida a esos cuatro elementos, así como al espacio *(âkâsa)*.

La existencia real de los cinco elementos groseros es perceptible por todos, tanto ignorantes como sabios, mientras que aquello que debe ser deducido a partir de otras cosas no es accesible más que a aquellos que saben.

191-193.- *«Pero –se dirá– no se debería hablar más bien de la compenetración en las energías de Shiva, que es quíntuple? ¿Qué necesidad hay de hablar aquí de la absorción en los elementos (bhautâvesa), etc.? No se podría justificar esta manera de hacer diciendo que se ha abordado este tema solo accesoriamente. ¡Las personas sin espíritu y con ideas cambiantes no son de los nuestros*!»

194.- Respondemos a esta objeción que, si los tratados dualistas afirman la dualidad entre el supremo Señor y los elementos etc., nosotros excluimos una tal dualidad.

195.- En efecto, estos treintaiseis *tattva*, como cualquier otra cosa, no son en verdad más que la suprema Diosa Ella misma, la libre energía de Rudra.

196.- Es por eso que el segundo capítulo de este antiguo Tratado describe la presencia en toda forma *(visvarûpatvam)* de los elementos, tierra, etc., por el hecho de su subdivisión en quince, etc.

El tattva «tierra» se divide en dos: energía y poseedor de la energía, que con la esencia (svarûpasahitam) da una división en quince, a la cual se añaden otras divisiones correspondiendo sobre todo a los siete tipos de sujetos conscientes, solo Shiva permaneciendo indiviso.

197.- Resulta aquí como en el caso de un objeto que se tiene delante de uno y que es captado en su globalidad *(niramsabhâvasambodha)* a partir de las percepciones parciales de sus cualidades, captadas separadamente.

198-199.- Así, aquellos que, purificándose del conjunto de *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)* por el estudio de los textos revelados, adoran al Señor supremo omnipresente a partir de sus atributos *(dharma)* –indiferenciacion, permanencia, majestad, etc.– que, siendo aspectos de su energía *(saktirûpatvât),* se encuentran en El, aquellos que Le adoran a partir de estos últimos en su totalidad o en parte solamente,

200.- estos, por la fuerza *(pâtavât)* de estos atributos, que están presentes igualmente en la diversidad de sus propios *vikalpa (svavikalpâtâh)*, alcanzan fuera de toda dualidad la plenitud del conjunto de atributos y por lo tanto alcanzan a Aquel que es el Portador de esos atributos.

201.- Es por eso que el eminente *Vidyâpat* ha dicho: *«Si el conocimiento de origen sensible no percibiese en las construcciones mentales (kalpana) tu Esencia indiferenciada, la diversidad de las percepciones (samvidha) que se dibujan en nuestro fuero interior no sería distintamente manifestada y vivenciada».*

202-205a.- Como lo enuncia, por ejemplo, el *Matangatantra*: *«El lugar donde reside el Maestro Supremo»* – así hablaban aquellos que disciernen– *«está hecho de rayos de sus energías. Luminosa, la energía brilla, pura, inmóvil, inmutable. Es la cima suprema, sutil, omnipresente, hecha de ambrosía, sin ningún velo, apaciguada, enteramente prendada de la única Realidad, sin comienzo ni fin, benéfica; usando una metáfora se la llama mûrti (mûrti: forma material, imagen visible, todo aquello que hace manifiesta la divinidad de forma sensible), aspecto manifestado de la suprema divinidad».*

205b-206.- La razón y el objeto de esta metáfora se basa en que vivenciar como evidente la manifestación de las energías, es identificarse también con el portador *(dharmin)* de estos atributos. Llamados "energías", estos atributos son adorados bajo tal o cual aspecto apropiado, permitiendo identificarse con Aquel que las posee.

207.- Según que se esté más o menos alejado de la Consciencia, uno podrá abrazar un número limitado solamente o una infinidad de estas energías, bien que se haga uso de la regla propia de las especies vegetales como el *dhava*, bien que no se tenga en cuenta más que de su existencia *(sattva)*. *(El dhava es una planta india; el genero de dhava, dhavatâ, está formado por el conjunto limitado de plantas de esta especie. Sattva, por el contrario, es el hecho de existir, incluyendo por lo tanto la infinidad de las cosas existentes.)*

208.- Así, naturaleza propia plena, luz consciente *(prakâsatva)*, pura consciencia *(cit)*, naturaleza de Bhairava *(Bhairavatvam)*, he aquí lo que contienen las energías universales omnipenetrantes.

209.- Sadâsiva, Isvara, etc., por el contrario, no penetran *(vyâpti)* los niveles de la realidad que le son superiores, sino solamente las energías que le son inferiores. Cuando se adora a Sadâsiva, etc., el fruto de la adoración varía según que estas deidades sean más o menos alejadas de la Consciencia plena.

210.- Lo que acabamos de ver manifiesta aquello que se llama vía de la energía y reposa así sobre el despliegue del pensamiento diferenciado *(vaikalpikapathakrama)*. Ha sido expuesto aquí precisamente porque la vía de Shiva, que es la de lo indiferenciado, está en el lado opuesto:

211.- Aquel que se eleva sobre el camino indiferenciado *(avikalpapatha)*, cualquiera que sea el trayecto que sigue para ir de la tierra a Sadâsiva, es por este trayecto que él se identificará con Shiva.

212.- Uno corazón muy puro, cuya luz consciente ilumina el ámbito primordial *(bhûmi)* y resplandeciente, se identificará con Shiva, la Consciencia, gracias a esta luz.

213.- Tal es la verdadera vía reveladora de la suprema energía de voluntad, esta compenetración llamada de Sambhu que expone Sambhunâtha, el discípulo de Sumati.

214.- Ahora expondremos la compenetración propia de la energía, en la cual el corazón *(cetas)* se revela claramente bajo forma de inteligencia *(dhî)*, de pensamiento *(manas)*, y de sentimiento del yo *(ahamkriti)*. En tanto que *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)*, la energía aparece como hecha de ilusión *(mâyâ)*, pero es en realidad voluntad, conocimiento, actividad.

215.- A pesar de que la vía de la energía manifiesta funciones de afirmación *(adhyavasâya)*, de imaginación *(samkalpa)*, de presunción *(abhimâna: sobreestimación del yo)* y que manifiesta al respecto algo ilusorio, es en el conocimiento indiferenciado donde ella culmina.

Presunción, imaginación y afirmación no son rasgos morales o sicológicos de individuos particulares, sino características de una estructura mental universal: la de los seres sometidos a la ignorancia metafísica y que, por ello, por "egocentrismo", tienen un comportamiento tal que arrastran hacia si aquello que debería permanecer lejano a su ego (función de abhimâna), que elaboran proyectos, intenciones personales (función de samkalpa) y aplican a la realidad que es, verdaderamente, indiferenciada, determinaciones extrínsecas limitantes (función de adhyavasâya).

La vía de la energía, aún haciendo uso de estos comportamientos "egocéntricos" que manifiestan un nivel de ilusión, está animada por la energía divina, y lleva al adepto a la compenetración en lo absoluto.

El plano en el que se produce esta penetración se encuentra, según la doctrina del Trika, presente en todos los seres. Uno podría entonces, dice Jayaratha, preguntarse porque sería necesario seguir una vía para descubrirlo. Puesto que todos pueden alcanzar el nirvikalpa sin esfuerzo en el primer instante de no importa que deseo o de no importa que conocimiento ¿Para que absorberse en Shiva?. Abhinavagupta responde:

216.- El ámbito *(bhû)* indiferenciado propio de Shambhu, pero sin plenitud en el ser esclavo, en razón de las imperfecciones de este sujeto cognoscente, se expande espontáneamente con la desaparición de estas últimas.

217.- De manera análoga, en la vía de la energía existe un estado de diferenciación *(vikalpa)* en el que conocimiento y actividad se manifiestan *(sphutâ)*, a pesar de que subsista una cierta contracción *(samkoca)*, como se ha dicho más arriba.

218.- Para quien se dedica ardientemente a eliminar todas estas contracciones, la energía que fulgura hace interiormente manifiesto *(antarâbhâsa)* lo que él desea: la identidad con el Supremo sujeto consciente.

219.- Pero el pensamiento diferenciador *(vikalpa)* ¿no está entonces ausente en la vía del individuo? No, está también presente, pero manifiesta otros medios, como el enunciado de los mantras a los cuales la vía de la energía no recurre.

220.- La expresión *«enunciado de los mantras» (uccâra)*, debe entenderse en plural es decir como enunciado de mantras y de otros medios corporales que están ausentes de la vía de la energía. El estado de energía *(saktitâ)* es, en efecto, a la vez con y sin división *(bhedâbheda).(Sin división puesto que no hay enunciado empírico de mantra, etc., pero hay división en razón de los vikalpa)*

221.- Se llama individuo *(anu)*, en verdad, lo que manifiesta claramente una división *(bheda)*; la vía que le corresponde es individual *(ânava)*. A pesar de que las certezas que se puedan tener de ello sean de la naturaleza del *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)*, es, en definitiva, en la consciencia indiferenciada en la que esta vía culmina.

222.- Pero ¿se puede decir que inteligencia, pensamiento, sentimiento del yo, individuo, impregnen a Shiva? No, ellos impregnan solamente la realidad que les es inferior. ¿Cómo se puede sostener una cosa semejante?

223.- Es que en verdad para nosotros que no somos dualistas, es Shiva solo quien toma todas las formas o facultades limitadas: *(tathâvidhah)*. Después de haber ocultado su esencia, El brilla de nuevo a través de ellas, con su propia luz.

224-225.- Pero incluso en los tratados duales como el Matanga y otros, lo dicen claramente: la luz consciente *(prakâsa)* de Shiva, que colma hasta los niveles inferiores de lo real, reside por todo, gracias a lo cual el ámbito *(padam)* supremo brilla también en el plano de la inteligencia y del pensamiento.

226.- Estas compenetraciones están ambas *(compenetración de la vía de la energía –sâktopâya– y de la vía individual –ânavopâya–)* dirigidas hacia el océano de lo indiferenciado ya que, sin acceso a él, no hay nada que pueda existir de ninguna manera que sea.

227.- Es por eso que el Señor ha declarado que no hay que imaginar nada en cuanto a los frutos, es decir en cuanto a la consciencia, fórmula que sugiere indirectamente la preeminencia de la imaginación fabricadora *(kalpanâ)*.

228.- Para aquellos que piensan que la validez *(prâmânatâ)* del conocimiento indiferenciado de pende del *vikalpa (conocimiento o imaginación diferenciadora)*, para ellos, el conocimiento indiferenciado reposa en la sucesión de los *vikalpa.*

229.- De manera análoga, un joyero poco experimentado ignora al comienzo el valor de las piedras preciosas, pero, después de experiencias y de investigaciones repetidas, alcanza finalmente un conocimiento indiferenciado *(avikalpa)* que prescinde de todos estos procedimientos. Se le declara entonces experto en piedras preciosas.

230.- La vía de Shiva es pura indivisión; la vía de la energía es a la vez con y sin división *(bhedâbheda)* y la vía del individuo es división.

231-232.- Todo el detalle de las acciones rituales que se expondrá claramente más adelante, manifiesta, de hecho, exclusivamente esta última forma de conocimiento *(vijñâna)* y su vía. La acción, de hecho, no es nada más que un conocimiento ligado a la temporalidad *(ramâtmatâm)* con el fin de servir de vía *(upâyavasatha)*. Es este conocimiento lo que se llama entonces actividad.

EL MAESTRO ESPIRITUAL Y LOS DISCIPULOS

233.- La causa principal de la liberación es el perfecto conocimiento, tanto si reside en uno mismo o en otro. En efecto, las

manifestaciones *(vibhûti)* de uno mismo y de otro, es decir de maestro y discípulo, no son más que construcciones imaginarias.

234.- Cualesquiera que sean aquellos en unión con los que el maestro fulgura *(existe animado por la luz vibrante de la Consciencia)* y que manifiestan siempre la imaginación fabricadora *(kâlpanikâ)*, el maestro no forma más que uno con ellos. Se le declara desde ese momento, realizado y liberado *(siddho muktasca).*

235.- Cualquiera que sea la extensión de su linaje *(samtâna)*, el maestro está a su medida. El está, se dice, hecho de conocimiento perfecto *(samyagjñâna)*. Por eso, liberando a los demás, él es liberado por si mismo.

236.- Cuando se dice que el *jñânin* libera su linaje *(svasamtâna)*, se dice una cosa perfectamente establecida por el razonamiento como por las Escrituras. El místico *(muni)*, en efecto, es uno con su linaje. *(Siendo la diferenciación entre uno mismo y el otro totalmente imaginaria, el maestro que es uno con la consciencia no se diferencia de su familia espiritual compuesta de sus discípulos y de los discípulos de estos)*

237.- Por consiguiente, son radicalmente refutados aquellos que objetan: *«Pero si la liberación es debida al conocimiento ¿como las acciones rituales como la iniciación, etc., podrían llevar a la liberación?»*.

238a.- Si se dice que estas acciones tienen en realidad el conocimiento como naturaleza, estas podrían liberar a aquellos que lo poseen, pero sería falso pensar que las acciones pueden liberar al que no tiene el conocimiento.

238b-240.- En cuanto a aquello que sostienen otros, a saber que la impureza *(mala)* es una substancia material *(dravya)* –como lo es, por ejemplo, la catarata que vuelve opaco al cristalino–, substancia que hace desaparecer la acción de la iniciación *(dîksâ)* actuando a la manera de un colirio, u otra solución, nosotros refutaremos esta doctrina que condenan tanto el razonamiento como los Textos sagrados, a la vez que establecemos la verdadera naturaleza del triple lazo que constituyen la impureza, la ilusión, y los actos.

La doctrina que refuta Abhinavagupta es la de los âgamas shivaitas dualistas para los cuales el âtman de los seres limitados está, desde el comienzo de la manifestación cósmica, manchado, esclavizado por la triple "mancha" o el triple "lazo" que forman la impureza esencial propia de la condición de ser limitado, los actos que hay que realizar y de los que hay que sufrir las consecuencias, y finalmente las realidades materiales resultantes de la mâyâ. Esta triple mancha es considerada en los âgamas dualistas como de naturaleza substancial,

material. Ella no puede por lo tanto ser borrada más que por la acción, por el efecto concreto del acto ritual y, en particular, por el de la iniciación, primer paso indispensable hacia la liberación.

Sin embargo Abhinavagupta rechaza precisamente esta eficacia de los actos, o no la reconoce más que en la medida en la que la acción ritual es una forma de conocimiento captada en la temporalidad. El ya había expuesto este punto de vista en el sloka 232.

LAS CUATRO FORMAS DEL CONOCIMIENTO

241.- Tal es la vía de la triple energía. Ella tiene como raíz el conocimiento inferior. Por encima de ella, se encuentra el conocimiento mediano, y, más arriba todavía, el conocimiento superior.

242.- Se añade a esto el conocimiento supremo más allá de toda vía *(upâyâdivivarjitam)*, reposando en la energía de felicidad *(ânandasakti)* y al que se le llama Sin Igual, o Incomparable *(anuttara).*

El conocimiento supremo, explica Jayaratha, está liberada de toda vía porque en ella vía y objetivo no hacen más que uno. Este conocimiento reposa en la energía de felicidad según se ha dicho: «la felicidad es la naturaleza de Brahman»; reposa por lo tanto en sí mismo, mientras que las energías de voluntad, etc., tan altas como sean, se orientan hacia el exterior.

243-245a.- Este conocimiento brilla con su propio resplandor; incluso los *vidya,* los *vidyesvara (las más altas categorías de sujetos cognoscentes)* y otros sujetos cognoscentes superiores tiene dificultad en alcanzarlo. Este conocimiento se expone en el Siddhatantra y es claramente descrito en el capítulo dieciocho del Màlinîvijayottaratantra, ahí donde se declara: *«Esto no debe ser dicho si Sankara (Shiva) no es favorable a ello».*

245b.- De este cuádruple conocimiento, que hace surgir los poderes así como la liberación, yo trato en esa obra llamada «Tantraloka» (Luz sobre los Tantras).

246.- Todo aquello que es captado en el exterior o en el interior se manifiesta en primer lugar bajo una forma no definida o general.

247.- La duda, desde este punto de vista, es el conocimiento de un objeto que, no pudiendo ser claramente descrito, aparece de una manera general no definido, estando el sujeto, él, de alguna manera definido, sin lo cual esto no sería posible. *(Es el sujeto cognoscente definido el que se pregunta ante el mundo que percibe)*

248.– En la expresión «¿Qué es esto?» *(etat kim)*, aspecto principal de la duda, el "esto" es bien definido. La duda, en cuanto a él, viene de

que las cualidades propias del objeto y que permiten reconocerlo, tal como la existencia o no existencia, no están definidas. *(El sujeto cognoscente percibe claramente que hay algo ante él: eso está definido, pero no sabe todavía lo que es, a falta de conocer sus características)*

249.- La formula ¿qué es? *(kim)*, se aplica a un objeto indefinido. La interrogación mantiene una forma imprecisa, el objeto queda por definir.

250.- *«¿Es esto un hombre o un tronco de árbol?»* Esta pregunta es una forma secundaria de duda *(samsaya)*, ya que supone la determinación *(niscaya)* de una gran número de cualidades o de rasgos particulares.

251.- Además, la duda, que proviene de que no se llegan a determinar los trazos propios de dos objetos, debe de todas maneras incluir la pregunta sobre la naturaleza o la existencia del objeto mismo, ya que sin esto no sería una duda sino una opción o alternativa *(vikalpa)*.

252.- El enunciado o la pregunta planteada ante un objeto es desde luego una duda, puesto que se aplica sobre el comienzo de la manifestación *(prathana)* de un objeto todavía no determinado.

253.- Tal es la actitud de la consciencia misma cuando se presenta a ella un objeto cuyos rasgos particulares no son todavía determinados. Ella cuestiona y se encuentra así en la posición del discípulo ante su maestro.

Se trata evidentemente de una manera de ver relativa, puesto que, como lo recuerda Jayaratha en su comentario: «Todo, en el sentido más alto, es consciencia». Es la Consciencia ella misma la que, en el proceso de la manifestación, pasando del plano supremo de la Palabra a la palabra expuesta se divide y se distingue en maestro y discípulo sin dejar evidentemente de ser uno.

Abhinavagupta lo precisa aún un poco más:

254-255.- Así habiéndose ocultado las tomas de conciencia anteriores que manifiestan una certeza racional, la Consciencia, siempre tomando parte en la reabsorción y en la manifestación precedentes, es interrogadora en la medida en que ella permanece no desarrollada *(anummîlita)* con relación a la escucha exterior de la objetividad.

256.- Es por tanto la Consciencia ella misma la que es pregunta y respuesta. A este nivel de discípulo y de maestro, en efecto, la diferencia entre los cuerpos no tiene ninguna realidad *(atâttvika).*

257.- La consciencia despierta *(bodha)*, en tanto que tal, manifiesta súbitamente *(âbhâsayati)* de manera general o particular las innumerables formas que ella contiene en si misma.

258.- La emisión general, teniendo que ser a continuación completada por la emisión de los elementos que particularizan, revela a este respecto que hay duda.

Se captan los objetos externos de dos maneras. Una es genérica: los dos objetos tienen un carácter idéntico, un carácter en común, la altura por ejemplo, cuando uno se pregunta ¿es esto un hombre o un tronco?. La otra manera se basa en la especificidad: reposa en lo que hay de diferente, en el rasgo distintivo: el tronco es rugoso y no el hombre de ahí la certeza: «es un tronco».

259.- Es a continuación cuando se termina la emisión de estos elementos particulares, y no de otra manera, que aparece la determinación que satisfará al sujeto cognoscente *(pramâtr)*.

260.- La eclosión de la objetividad así realizada, y que resulta de un proceso de afirmación de la propia eficiencia del sujeto *(svâtmavîryâkramanapâtavât)*, es la definición *(laksana)*, la respuesta *(uttara)* y la determinación o certeza *(nirnaya)*.

261.- En cuanto a la verificación *(parîksana)*, ella está hecha de enunciados y de definiciones repetidas y tiene como objeto los rasgos particulares que han sido así determinados.

262.- Este triple proceso de la enunciación, de la definición y de la verificación se presenta constantemente en todos los seres vivos bajo las formas de conocimiento que son la percepción directa, la inferencia, la analogía y la palabra que es autoridad, etc.

En los slokas siguientes (263-266) Abhinavagupta precisa lo que hay que entender por enunciación, definición y verificación. La primera, dice él, es indiferenciada, nirvikalpa. La definición es vikalpa; mientras que la verificación está hecha de una sucesión de vikalpa basada en las percepciones que la habían precedido.

Con más precisión, dice a continuación (slokas 267-268), la enunciación es emisión (srsti) de una cosa que otras emisiones, hechas de vikalpa, precisaran a continuación, elementos que el sujeto cognoscente percibe además como ligados a la temporalidad. Es ahí exactamente, se notará, el movimiento de la consciencia creando el mundo.

La definición, en cuanto a ella, es una forma de consciencia en la que la emisión de lo que debe ser emitido (es decir de lo que debe

aparecer) para definir coincide con la reabsorción (samhâra) de lo que había sido precedentemente emitido; dicho de otra manera, es una operación mental en la que se reabsorbe el aspecto general no definido a través del cual se comienza a aprehender el objeto, al mismo tiempo que aparece todo lo que precisa de ello, definiendo su naturaleza. Finalmente, la verificación (sloka 270) consiste en un movimiento (vibhrama) que pone en juego, para compararlos, comprobarlos, los movimientos precedentes de emisión y de reabsorción, según las necesidades del sujeto cognoscente que verifica.

Los tres movimientos del conocimiento, dice entonces Abhinavagupta (sloka 271-272), corresponden a los tres planos de la palabra: pasyatî, madhyamâ y vikharî donde se precisan, en efecto, los rasgos de la manifestación cósmica y, para el hombre, los del lenguaje y del pensamiento discursivo. Ellos corresponden también a las tres diosas Paâ, Parâparâ y Aparâ del Trika y finalmente a las tres energías de voluntad, de conocimiento y de actividad.

Abhinavagupta concluye:

277.- Es la Consciencia, esta Diosa que, por si misma y eternamente, anima la triple categoría de la enunciación, de la definición y de la verificación y que toma la forma de todas las Escrituras.

Estas escrituras son las que Abhinavagupta ilumina en el Tantraloka. Procede a continuación (slokas 278-284) a la enumeración de los treintaisiete capítulos del Tantraloka de los que describe el contenido (slokas 284-329) y que han sido enumerados en la *Presentación* *de este trabajo.*

ESTANCIAS FINALES

330.- El Si-mismo es luz consciente indivisa: es coextensivo al conjunto de las energías. Ocultando su propia grandeza, parece cautivo *(baddha)*. Su liberación resulta de la manifestación de su naturaleza esencial *(svabhâva)*: el resplandor luminoso del Si-mismo. Teniendo varios modos esta liberación, toma formas variadas: el objetivo de este capítulo era el exponerlas brevemente.

Se podría decir que si el Si-mismo es indiviso, la liberación debería serlo también, y no tener formas diversificadas, objeción a la cual la estancia siguiente da respuesta:

331.- El conocimiento erróneo, que es tinieblas, engendra estas imperfecciones que son los defectos que hacen obstáculo a la visión y, a causa de su presencia, el conocimiento verdadero, a pesar de que es puro por esencia, aparece ensuciado de manchas; pero, que desaparezcan estos defectos de la visión y este oscurecimiento de la

visión queda totalmente disipado. ¿Cómo subsistiría entonces ninguna impureza?

332.- ¡Oh Todalidad de las cosas *(bhâvavrâta)*! Forzosamente Tu te adueñas de los corazones humanos y Tu juegas, como un actor, a ocultar bajo múltiples recovecos el corazón del Si-mismo *(âtmahrdayam)*. Aquel que te llama insensible *(jada)*, es él el insensible, pretendiendo equivocadamente estar dotado de un corazón *(sahradayam)*. ¡Y sin embargo, me parece que en esta insensibilidad reside precisamente la alabanza, porque en esto él se Te parece!

La Consciencia divina manifiesta el universo, ella es, por esto, la «totalidad de las cosas»; toda cosa insensible participa por lo tanto de la Consciencia que, limitándose, se vuelve insensible.

En verdad, todo lo que existe, dice Jayaratha, no es más que un aspecto de la Consciencia. Si las cosas no participaran así en la Consciencia, no existirían.

Además, en una perspectiva tántrica, los objetos pueden contribuir por su belleza al despliegue del ser y, por ello, ayudar al adepto a abrirse a la divinidad, tal es el caso principalmente de la belleza de los ritos y de los elementos del culto.

333.- Toda impureza desvanecida, conociendo tanto lo Supremo como lo inferior, hechos de la naturaleza misma de Shiva, he aquí a los maestros cualificados para la investigación mística. ¿Para que bueno entonces pedirles que rechacen hasta lejos la infamia de la aversión?

No es necesario, en efecto, pedir algo a un maestro espiritual cualificado: lleno de la gracia de Shiva, él actúa, por si mismo, sin defecto, para el bien de las criaturas.

334.- Así se termina este capítulo del Tantraloka compuesto por Abhinavagupta donde se exponen la naturaleza y las variedades de conocimiento discriminativo *(vijñânasattâ)*.

TRATADO SEGUNDO
ANUPÂYA
(La NO-VÍA **)**

RESUMEN

Más que la naturaleza –indescriptible– de la no-vía, es el carácter paradójico del acceso a lo que "ya es" lo que Abhinavagupta intenta subrayar en este breve capítulo.

1-33. La no-vía no puede ser enseñada puesto que no hay aquí ninguna vía (1-6). Esta vía está reservada a los seres inmaculados, perfectos (o sea a la inmensa minoría)(7). Siendo la Realidad última existente por sí misma, fuera de todo medio de acceso, ¿para que las diversas vías?(8-15). Todo es luz. Cualquier apariencia de dualidad no es más que revelación del supremo Señor o de la Luz. ¿Cómo existiría entonces una porción sin luz? Puesto que no hay más que luz, todo conocimiento fundado en la diferenciación no puede aplicarse a Bhairava, ámbito supremo fuera del alcance del lenguaje (19-13).

34-49. Los seres perfectamente puros están más allá de cualquier vía. Identificados con la Realidad Bhairaviana, ellos no tienen que hacer nada, si no es transmitir la gracia a los otros seres.

Abhinavagupta cita entonces una pasaje del «Siddhayogesvarîmatatantra» relativo a los medios de acceso rituales a la Realidad, mostrando así que son validos para aquellos que deben seguir una vía (o sea para la inmensa mayoría). El ser identificado con lo Absoluto no debe entonces rechazarlos, ya que ellos no pueden amenazar su libertad (¿qué "falsa libertad" sería aquella que se ve amenazada por las formas de una vía? ¿qué falsa "no-dualidad" sería aquella que no puede abarcar la dualidad?)(46-47), según lo dicen diversos tratados (48).

Es teniendo fe en estos textos, recorriéndolos con la ayuda de un maestro y usándolos con un pensamiento purificado, todo ello junto o por separado, como se puede llegar a «tocar los pies del Todopoderoso» (49).

ANUPÂYA

1.- Ahora comienzo este segundo capítulo con el objeto de expresar claramente lo que es el *«Ámbito Original»*, conocimiento incomparable que nunca tiene fin.

2.- ¿Para qué enseñar aquí aquello que no es una vía? La revelación de esto es dada de una vez por todas *(sin que se deba recurrir a experiencias repetidas)*, después de lo cual ya no hay vía.

3.- En ausencia de toda vía de acceso, ¿cómo saber que esta Realidad escapa a toda vía de acceso? Y a aquellos para los cuales la Realidad resplandece espontáneamente, en verdad, ¿qué nos queda por decirles?

4.- La cuádruple forma mencionada *(en el primer capítulo, sl. 140 ss.)* (las tres vías y la no-vía) que cubre al «*Conocimiento último» (vijñana),* no es otra que la naturaleza propia *(svabhâva)* del Omnipresente *(vibhu)*, y este Omnipresente está eternamente surgiendo.

5.- Puesto que El resplandece en innumerables modalidades *(svabhâva)*, algunos penetran en El gradualmente, otros de golpe.

6.- Esta penetración puede por lo tanto tener lugar con vía o sin vía, y la ausencia de vía no excluye la existencia de vías variadas.

7.- El modo de acceso *(vidhi)* expuesto aquí es el de los seres inmaculados *(que han recibido la más intensa de las gracias)*, enteramente consagrados *(upâsîna)* a su propia *consciencia bhairaviana*, sin vía alguna.

8.- Acción ritual y práctica del yoga no pueden aquí servir de vía ya que la Consciencia no nace de la actividad; es, al contrario, la actividad la que procede de la Consciencia *(Actividad y yoga son percibidos en la medida en que residen en la Consciencia)*.

9.- Supongamos que hay una vía para llegar al *Conocimiento*, esa vía sería el *Conocimiento* mismo. ¿Cómo, en efecto, la luminosidad *(prakâsatva)* que reposa en aquello que es luz por si misma, podría venir de otro lado?

10.- La realidad de la Consciencia *(samvittattvam)* resplandece por su propio resplandor *(svaprakâsa).* Entonces ¿Para que los procedimientos lógicos aptos para hacerla conocer? Si la Consciencia no resplandeciese de esa manera, el universo privado de luz no se revelaría puesto que sería un universo inconsciente.

11. Todas las vías, tanto si son internas o externas, dependen de esta Consciencia. ¿Cómo servirían para revelar el acceso a ella?

12.- «Abandona las concentraciones *(avadhâna)*. En verdad ¿sobre qué poner tu concentración?. Examínalo por ti mismo. Concentrarte en la plenitud no es posible *(la plenitud significa el Todo, mientras que la concentración implica fijarse en un objeto diferenciado)*; concentrarte

sobre lo que no es la plenitud no permite obtener la «*verdadera naturaleza» (fijándose en un objeto limitado que no puede dar un fruto que, por definición, es ilimitado).»*

13.- Por eso ¿Cómo una realización *(bhâvanâ)* que toma su fuerza *(prâna)* en la concentración ofrecería un acceso directo al «*supremo camino bhairaviano» (a la plenitud misma)*?

14.- Y aquellos que, buscando discernir una tal Esencia, recurren a este medio como si fuera una vía inmediata, son semejantes a ignorantes que tomaran una luciérnaga con el fin de ver el sol.

15.- Todos estos métodos que son exteriores y que parecen formar una vía interior no son nada más que la *luz consciente*, maravillosa *esencia innata* de Shiva.

16-17.- Azul, amarillo, dicha, etc. *(las sensaciones y sentimientos)*, son únicamente «*luz consciente»*, Shiva *(la Consciencia)*. ¿Qué otro podría residir en esta suprema no-dualidad hecha de pura luz? La relación entre la vía y el objetivo es luz y únicamente luz.

18.- «Es la dualidad» se dice, «es la diferenciación», «es la no-diferenciación»; así se revela Paramesvara, El, que tiene como esencia la luz consciente.

19.- En este nivel *(de la suprema no-dualidad),* dicha, dolor, atadura, liberación, consciencia e inconsciencia no son más que sinónimos designando la misma y única Realidad, lo mismo que *vasija* y *jarra* designan al mismo objeto.

20-21.- ¿Cómo, en verdad, en la luz consciente *(prakâsa)*, puede haber una porción desprovista de luz? O bien esta porción brilla ahí, y la dualidad luz/no-luz no tiene razón de ser, o ella no brilla ahí *(aprakâsa)* y entonces ¿cómo calificarla de real? No se puede por lo tanto establecer lógicamente una distinción con referencia a la luz consciente.

22.- Admitir la teoría, bien establecida aquí, de la *única* luz consciente, es empujar muy lejos a todos los partidarios de otros conocimientos.

23.- Solo la luz existe: el término «*único*» no tiene aquí un valor numérico que implicaría división manifestada en la Consciencia; lo que es negado, es exclusivamente la no-luz de la Consciencia.

24.- Esta luz sin acceso no es la energía, la gran Diosa *(Shakti)*, puesto que esta luz no tiene ningún soporte, y, como ella no sirve de soporte, esta luz no es tampoco el Dios (*Shiva*) poseedor de la energía *(Shakti)*.

25.- Como no hay meditante, esta luz no es la meditada, y como no hay meditada, ella no es la meditante. Sin adorador, no hay adorado, y sin adorado, no hay adorador.

26.- La luz no es ni *mantra*, ni divinidad a la que se recite el *mantra*, ni recitante. Ella no es ni iniciación, ni iniciador, ni iniciado: ella es *Mahervara.*

27.- En ella, exenta de agente, de actividad y de objeto de acción, no hay evocación de la divinidad, ámbitos sagrados *(sthâna)*, trono, «*rito de detención» (nirodha)*, aspersión, actualización de la presencia de la divinidad *(samdhâna)* y otros aspectos del culto que van hasta el rito de «*retiro de la divinidad»*.

28.- Ella no es ni «ser», ni «no-ser», ni los dos a la vez, ni su negación. Difícil de reconocer es, en verdad, este estado, en razón de su incomparable *(anuttara)* e inexpresable naturaleza.

29.- En el conocimiento ordinario, se aplica la palabra «ser» a una cosa cualquiera manifestándose como «esto», un jarro por ejemplo, pero no puede ser así con Bhairava *(que no puede ser objeto de conocimiento sino que solo es puro sujeto)*.

30.- El «no-ser», es decir, aquello que no es luz consciente *(aprakâsa)*, no tiene ninguna eficiencia con vistas a nada que sea. Bhairava, El, es la Realidad, vida del universo entero, El es idéntico a la Luz consciente.

31.- Por esta doble razón, El no está constituido por estos dos (ser y no-ser), El no está tampoco desprovisto de ellos. Él resplandece en tanto que Si-mismo universal. ¿Bajo que forma entonces podríamos expresarlo?

32.- El *Trisiroghairava* proclama por su parte: «El *«Supremo Ámbito» (param padam)* es el receptáculo *(garbha)* de la energía y, gracias a la energía que reposa en su seno, tiene como esencia el *Conocimiento Supremo (parajñâna)*.»

33.- Este *«Ámbito Supremo»* no comporta ni existencia ni no-existencia, ni dualidad, ni no-dualidad, ya que está fuera del alcance del lenguaje. El se enraíza en el sendero de lo inexpresable. El se mantiene *(sthâ)* en la energía, El está exento de energía.

34.- Así, los seres purificados *(de las impurezas de la diferenciación)* por la suprema Realidad de la consciencia en la cual tienen su sede, no están sujetos ni dependen de ningún medio *(externo o interno)*: ellos han tomado apoyo y se desarrollan firmemente sobre el camino *(patha)* incomparable.

35.- La ronda de las cosas, aún permaneciendo presente, se disuelve enteramente en el fuego bhairaviano de la Consciencia.

36.- Para ellos, dicha, dolor, miedo, angustia, pensamiento dualizante *(vikalpanâ)* se pierden totalmente en la suprema penetración *(parâvesa)* indiferenciada *(nirvikalpa).*

37.- Para ellos, ya no hay mantra, no hay *dhyâna (visualización de la divinidad)*, ya no hay culto ni tampoco construcciones imaginarias *(kalpanâ)*, ni esas apariencias engañosas que van escalonándose desde la iniciación del discípulo *(samaya)* hasta la consagración del maestro *(âcârya)*.

37. Provistos del hacha que hace añicos todo el tejido de las restricciones propuestas en los tratados, no les queda otra obra que realizar que la de donar la gracia.

39.- El mundano se libera de su mancha con esfuerzo, incitado por su propio bien, y no despliega ninguna actividad a favor de los demás. Es únicamente en beneficio de los hombres, por el contrario, que se expande la actividad *(espontáneamente surgida)* de aquel que esta colmado de la «*Realidad bhairaviana*» y todas cuyas impurezas inherentes al devenir han sido destruidas.

40.- Aquellos cuya consciencia es muy pura, y que contemplan esta Realidad en una serie progresiva de identificaciones, se vuelven idénticos a ella. Tal es la naturaleza de la gracia de aquellos que están identificados a esta Realidad Suprema.

41.- Al conocimiento perfecto *(parijñâna)* de esta Realidad desembocan, de hecho, los ritos que van del sacrificio hasta la iniciación, eso es lo que ha dicho el Omnipresente en el *Siddhayogesvarîmata.*

42-43.- «Superior al espacio ritual purificado es el soporte de culto hecho de un cráneo, superior a este último es el que está hecho de tejido; superior al soporte de tejido, la meditación; superior a la meditación es el objeto meditado; después, continuando, es superior la concentración *(dhârana)* y aquello que procede del yoga; finalmente, superior a todo, el conocimiento.»

«En verdad, aquel que llega al estado de gran realizado *(mahâsiddha)* gracias al conocimiento es llamado *«soberano de los yoguis».*

44.- Si él desea donar la gracia a aquellos cuya consciencia no está inmaculada, por la potencia *(dhâman)* de su libertad (y no por los tratados), que él recurra a las modalidades que nosotros expondremos.

45.- Estas modalidades varían según los sujetos a los cuales él confiere su gracia, y se diferencian en vías superior, inferior y aquella que está hecha de la mezcla de ambas *(samkîrnatva).*

46.- A este respecto, el ser idéntico al Señor debe él también tener respeto hacia la audición y el estudio de los tratados, que son medios.

47.- Su libertad no está de ninguna manera atacada; pero los hombres cuya consciencia permanece impura no reciben la gracia sin seguir una vía.

48.- Es eso lo que expone el venerable tratado *Urmi*, que reposa en *(o puesto en forma por)* el linaje de los *siddha*, así como por maestros como Somânanda.

49.- Gracias a la palabra del maestro, a la purificación que resulta de una serie de razonamientos y a la fe en los tratados, gracias a estos tres recursos reunidos o separados, todas las nubes de la duda se desvanecen y tu tocas los pies del Todopoderoso, semejante al Sol que disipa las tinieblas y cuyo esplendor brilla en el firmamento del corazón.

50.- Este capítulo tratando de la desaparición de toda vía acaba de ser expuesto para permitir discernir el ámbito inexpresable y sin igual.

TRATADO CUARTO
SÂKTOPÂYA
(La vía de la energía o del conocimiento**)**

RESUMEN

1-32. El yogui que se introduce en la vía de la energía *(sâktopâya),* que es la del conocimiento o *gnosis* (*jñana*), debe antes que nada purificar sus *vikalpa** , su pensamiento discursivo, hasta que éste, elevándose a un plano de conocimiento más alto, deje sitio a la *intuición intelectiva* (*sattarka*) que sobrepasa el razonamiento ordinario y desemboca en la visión de la realidad del mundo.

33-85. Esta purificación no puede realizarse más que bajo la dirección de un maestro cualificado. Se consideran las características de un tal maestro, y sobre todo la naturaleza de la gracia que él recibe.

86-109a. Una cierta forma de yoga es utilizada al recurrir al esfuerzo intelectual (bajo la dirección del maestro) que es necesario en esta vía. *Abhinavagupta* descarta, sin embargo, todo lo que no le parece esencial en una vía en la que solo importa la adhesión del corazón a la Realidad. El precisa así que los ocho *miembros* (*anga*) del yoga *clásico* de *Patanjali*, no tienen aquí ninguna utilidad: pasa revista de estos dando una interpretación nueva según la cual un miembro solamente (ausente en *Patanjali*) permanece esencial: *tarka*, la *razón discriminadora* o discernimiento (105) y es únicamente para obtener éste que los otro *anga* pueden tener alguna razón de ser.

109b-122. Son igualmente inútiles el culto de adoración, y las demás prácticas rituales *«exteriores»*. Solo importa el conocimiento purificado y la inmersión en el baño místico. El culto no tiene ninguna utilidad más que en la medida en la que puede ayudar a aquel que lo realiza a identificarse con la Consciencia divina (121-122).

122b-181. Una vez puestas a un lado las prácticas rituales y de yoga, o tomadas como simple ayuda, para que solo permanezca la identificación con la consciencia infinita de *Bhairava*, *Abhinavagupta* muestra entonces como se despliega la rueda de la energía de la Consciencia, con el movimiento de los doce *Kâlî*. Se trata de un movimiento a la vez divino, cósmico, espiritual y sicológico, que tiende a identificar los movimientos de la consciencia del *yogui* con el *funcionamiento* cósmico de la Realidad. Se dan entonces, para apoyar estos puntos de vista, cinco interpretaciones de la raíz *KAL* sobre la que está formada la palabra *kâlî* (173-181).

181-193. Después *Abhinavagupta* trata de la eficiencia de los *mantras* que es la de la vibración original (el *spanda*). El más alto de los mantras, el que lleva al universo a la existencia, es *SAUH*, el germen del Corazón, *hrdayabîja* (186-189b). Lo hace durante el mantra de la reabsorción, *samhârabîja,* el *pindanâtha*, *KHPHREM* (189b-193), igualmente esencial.

194-211. A un tal *yogui* no le concierne ya más lo que ordenan o prohiben las Escrituras. Aunque permanezca unido a su cuerpo, él es libre.

En La Vía de la energía, consistente en que el yogui agudice su energía cognitiva transformándola en *intuición intelectiva*, trascendiendo los *vikalpa* para llegar a la vibrante Realidad, las observancias y las prácticas rituales no son de ninguna utilidad; sin ser proscritas, no tienen aquí importancia.

Para él todo es puro (221-247). No hay observancia de las reglas concernientes a la nutrición (247-253). *Abhinavagupta* pasa revista a las diversas prescripciones rituales de los tantras que no se aplican aquí (254-270): estas acciones, estos comportamientos, no son, de hecho, ni prescritos ni prohibidos –ellos revelan un ámbito distinto del de la vía de la energía, tema que retoma y confirma la conclusión del capítulo (271-278).

___

* *Vikalpa* es un término difícil de traducir. Construido sobre la raíz *KLP*, *kalpate,* con el prefijo *vi-*, marcando la división, la divergencia, la separación, *vikalpa* es una organización disociadora o una producción por separación. El término designa también la alternativa, la opción entre dos cosas o la duda, pero también el pensamiento conceptual, el conocimiento diferenciador que capta una cosa por oposición a otra, e incluso la imaginación. He aquí lo que dice *Abhinavagupta* de ello: «La determinación o bi-polarización *(vikalpa)* es así llamada porque corta (*vi*) y delimita una cosa en partes». Algunos autores proponen traducir esta palabra por *conceptualización* o incluso por *estructuración*; se trata siempre del fraccionamiento que el pensamiento introduce necesariamente en su toma de consciencia del dato, o de la organización diferenciadora propia a todo pensamiento racional. La dificultad de expresar toda la complejidad de este término nos ha llevado a evitar su traducción para no reducirlo en su riqueza.

* * *

SACKTOPAYA

1.- Exponemos ahora el conjunto *(mandala)* de la vía de la energía propia para el conocimiento del Si-mismo supremo.

PURIFICACIÓN (*SAMSKRIYÂ*) DE LOS *VIKALPA*

2.- Quien desea penetrar en la *divina naturaleza* de la que trata el capítulo precedente, debe ante todo purificar sus *vikalpa.*

3.- En cuanto un *vikalpa* es purificado, ya ha engendrado otro que le es semejante, y así se suceden *vikalpas* semejantes cada vez más puros.

4-5a.- Es a través de cuatro etapas de *vikalpa* como se intensifica gradualmente la purificación: poco claro al comienzo, el *vikalpa* comienza a estar claro, se vuelve más claro todavía, para revelarse de los más claros.

5b.- Se distinguen, además, entre cada una de las fases de purificación, de la primera a la última, matices intermedios.

6.- Desde ese momento, la consciencia *(samvit)*, que fortifica un tal *vikalpa* a la vez muy claro y de los más elevados, accede a la esencia inmaculada sin *vikalpa*.

7.- En aquellos que toman así, cada vez más consciencia del Si-mismo, el resplandor de *Bhairava*, Consciencia por naturaleza, aparece en su claridad más grande.

8.- *(Se puede objetar a lo anterior)* ¿Cómo la Consciencia, sujeto tomando eminentemente consciencia de Si, toma de consciencia dinámica y global en si *(parâmarsa: captación inmediata y suprema),* puede ser *objeto* de la toma de consciencia?. Dotada de una propiedad así, ¿cómo podría volverse inconsciente?

9.- Se responde: en realidad la Consciencia de Si *(svâtmasanvitti)* permanece en plenitud por naturaleza, no se le puede añadir nada ni quitárselo, así como se ha explicado precedentemente *(en el capitulo II,8)*.

10.- Pero, en virtud de su actividad que realiza lo imposible y por su pura libertad, el supremo Señor juega hábilmente a disimular su propio Si-mismo.

11.- A pesar de que su Esencia no sea de ninguna manera velada, esta disimulación del Si-mismo –obra del Omnipresente– constituye justamente la ilusión *(mâyâ)* de la que procede la división *(bheda)* propia a todas las actividades.

12.- La dualidad en cuestión es precisamente la manera como el potente Soberano se manifiesta. Cuando hay eliminación de la dualidad, se habla de toma de consciencia global *(parâmarsa).*

INTUICIÓN INTELECTIVA *(STTARKA)*

13.- Aquellos que saben, cortan de raíz el árbol funesto de la división *(bheda)* con el hacha de la *intuición intelectiva* agudizada al más alto grado: esto es para nosotros una certeza.

14.- Los *despiertos* llaman a esta *intuición intelectiva:* «*bhâvanâ»,* realización espiritual. Se podría decir que es «*la vaca que realiza todos los deseos»,* ya que ella hace expandirse súbitamente lo Real *(la Consciencia, el supremo sujeto cognoscente)* que sobrepasa todo lo que se pueda uno imaginar.

15.- El Antiguo Tratado *(Mâlinîvijayottaratantra)* proclama: «La *razón discriminadora (tarka)* es el miembro supremo del yoga porque es el que permite distinguir lo que hay que evitar de lo que hay que obtener. Así, es bueno ejercitarla»

16.- «Aquel cuyo corazón se ha establecido en un camino a evitar, a causa de su deseo por las cosas sensibles, debe abandonarlo con la ayuda de esta *razón discriminadora* y llegar, a medida que se aleja de aquello, al ámbito exento de todos los males (*padam anâmayam).»*

17-18.- El camino a evitar es el que otros tratados consideran como medio de liberación. El deseo esclavizante que reina ahí, revela el nivel de *atadura (el tattva raga)*, unido al de *restricción (el tattva niyati. Ver Tattvas)*, a causa de los cuales uno se apega a una cosa particular más que a otra.

18b-19a.- Lo mismo que el ser con inteligencia torpe se apega a los goces inferiores, que él conozca o no el pleno gozo de soberanía universal, lo mismo le ocurre con relación a la liberación por causa del apego.

19b-20a.- Es un apego así el que ciertos textos llaman *«porción, fragmento»,* que ellos califican de *natural* y que es, sin ninguna duda, un elemento en la obtención de poderes sobrenaturales. *(los poderes así obtenidos son una barrera a la liberación)*

20b-21a.- Según aquellos que saben, hay ahí un obstáculo para la liberación; el ignorante, a pesar de reconocer la grandeza de las enseñanzas *shivaitas*, se satisface con las enseñanzas *vishnuitas* y otras enseñanzas semejantes seducido como está por el apego.

21b-22a.- La energía soberana llamada *nefasta (vâmâ) (aquella que vela la esencia divina)* se despliega, con toda evidencia, para aquellos que se apegan a tales sistemas, para esos adeptos del *Pâncarâtra,* de *Brâmâ,* de *Buddha,* etc*...*

22b-25a.- En consecuencia, como se ve, estos estúpidos critican el gozo de la soberanía universal y esto no por saciedad puesto que ellos se entregan a sus propios gozos limitados. Otros denigran la absorción

en *Bhairava*, pura Consciencia, caídos como están bajo el poder de energías muy horrorosas. Así, aquel que conoce la grandeza de las enseñanzas *shivaitas*, y confía, sin embargo, en otras enseñanzas, no puede ser sacado del profundo océano de lo diferenciado *(bheda).*

25b.- El venerable *Kâmikâgama* lo declara precisamente en su capítulo sobre las ataduras:

26-27.- «Aquellos que se entregan al conocimiento de los *Vedas*, del *Samkhya*, de los *Purana*, o que se complacen en el *Pâncarâtra*, los *rsi* firmemente apegados a otros tratados, así que los *Budistas* y los *Jainas*, todos estos que unen el apego y el saber limitado, no obtienen la iniciación *shivaita*, ya que ellos están enredados por los lazos de la ilusión.»

28.- Lo que designa el término *apego* se sitúa en el nivel del *tattva* cósmico del apego *(râgatattva: una de las cinco corazas entre purusa y mâyâ. Ver Tattvas)* cuya función es la de restringir tal o cual individuo a tal o cual sistema manchado de ilusión.

29-30.- Así lo que los partidarios de Vishnu y otros consideran como la liberación, revela una construcción imaginaria que les es propia. Tanto si se trata del estado de unión con la naturaleza primordial *(prakriti)*, como si es un estado de beatitud, o si se trata de la simple y pura consciencia, la extinción (comparable a la de una lámpara) de la serie de existencias individuales, todo esto no es de hecho más que la condición propia de los seres privados de *kalâ* (y de otros *tatva*) en virtud de la disolución cósmica (*Pralaya*), que ellos hayan o no guardado ligaduras con lo cognoscible.

31-32.- Incluso aquel que ha obtenido ya, después de mucho tiempo, una liberación de este tipo, con los gozos o la ausencia de gozos correspondientes, va hacia los niveles superiores de la manifestación cuando se disuelve el nivel cósmico que le corresponde, y llega a ser así un *mantra (llegan a un nivel superior en los estados del ser)* en virtud de un despertar concebido por *Anantesvara (el primero de los «Grandes Señores de los Mantras)*. Pero de esto trataremos más adelante; ahora, podemos detenernos.

NATURALEZA DEL MAESTRO ESPIRITUAL

33-34.- Incluso aquel que, cogido en los lazos de la ilusión, se deja confundir por el discurso de los ignorantes y pone su confianza en un mal maestro, incluso aquel es conducido al verdadero maestro gracias a su *intuición intelectiva*. Esta *intuición intelectiva* (discernimiento) no es otra que la pura Ciencia que es una con la voluntad del Señor.

35.- Se dice entonces en el Antiguo Tratado *(Mâlinîvijayottaratantra)*: «Aquel que, gracias a la voluntad de *Shiva*,

desea ir hacia un verdadero maestro, es, por esta voluntad, conducido con el fin de obtener la beatitud en este mundo y la liberación»

36.- El descenso de la gracia *(saktipâta)* se produce aquí gradualmente, de manera que aquel que se apega a un mal maestro o a la enseñanza de otros tratados coge enseguida el buen camino, (el camino de los maestros *shivaitas* y de sus *âgamas*).

37.- Es la gracia, en sus múltiples variedades, la que distingue aquí a los verdaderos maestros y tratados de aquellos que no lo son. Diferenciaremos después estas variedades *(en el capítulo 13)*.

38.- El *Svacchandatantra* dice: «Los partidarios de *Vishnu* y otros están todos confundidos por la ilusión, y, en razón misma de su deseo de obtener la liberación, no se liberan.»

39-40a.- Pero aquel que, aun perteneciendo a una vía inferior, es experto en la toma de *consciencia global (parâmarsa, equivalente a «discernimiento intuitivo»)* en el momento preciso cuando surge, se eleva hasta el verdadero camino, sin obstáculo, purificado como está por la gracia, en virtud de la pura Ciencia.

40b-41a.- Un *discernimiento* así, se manifiesta espontáneamente en ciertos seres que los tratados llaman seres realizados *(sâmsiddhika)* porque ellos no deben más que a si mismos *(surge en ellos mismos)* su conocimiento *(poseyendo por intuición intelectiva la ciencia de todas las Escrituras)*.

41b-42a.- Si el *Kirânagama* declara que el conocimiento viene del maestro, de los tratados, o nace espontáneamente, precisemos que la segunda manera es superior a la primera y la tercera a las dos otras.

42b-43a.- La actividad de aquel en quien la verdadera *intuición intelectiva* surge espontáneamente se extiende a todos los ámbitos: es un maestro consagrado, *abhisita*, y es por las diosas *(las energías divinas que animan la Consciencia, los sentidos y los mantras iluminando la vía que lleva al conocimiento unitivo del Si-mismo)* de su propia consciencia que él es iniciado.

43b-44.- Se le celebra, a justo título, entre todos los maestros, como eminente. En su presencia, los otros maestros simplemente *formados (kalpita)* no están cualificados para iniciar a los discípulos; gracias a la *intuición intelectiva*, él comprende perfectamente el sentido integral de los tratados.

45-47a.- *(Si se objeta: ¿cómo es esto posible?. Abhinavagupta responde)*: No hay en efecto ninguna verdad que la pura Ciencia no pueda aclarar. En el versículo del antiguo tratado *(Mâlinîvijayottaratantra):* «En él surge sin causa el conocimiento del

significado de todos los tratados», el término *akasamât*, *«sin causa»*, designa una causa *(hetu)* que no es evidente a los ojos de los mundanos *(loka)*. Este conocimiento es por lo tanto denominado «*sin ninguna razón*», estando su causa en el despliegue de la Ciencia muy pura del supremo Soberano.

47b-48.- Se distinguen dos tipos de maestros, según que ellos tengan o no soporte, y el soporte puede ser total o parcial; aquellos que tienen el soporte parcial son de dos clases según que el soporte sea principal o secundario. Poseer un soporte quiere decir depender de otra cosa, a saber: de la sapiencia, *prajñâ,* y de su obra: los tratados.

49-50. «Aquel que conoce así verdaderamente el germen del corazón goza eternamente de poderes sobrenaturales, incluso si no ha visto el *círculo sacrificial*, es un yogui, es un iniciado. Aquel que conoce así, verdaderamente tiene la iniciación que lleva al *nirvana* sin recurrir a los granos de sésamo, a la mantequilla fundida, *(soportes rituales)* etc. » Esto es lo que proclama el venerable *Parâtrimsikâ*.

51-53.- El maestro realizado *(sâmsiddhika)* es conocido igualmente como *«no formado»(akalpita)*. En cuanto al maestro que está realizado y goza del conocimiento de los tratados gracias a la realización de si sin recurso a los demás, los tratados lo llaman a la vez *«no formado y formado» (akalpita-kalpaka)*. Este maestro puede ser de una clase diferente según que la vía sea intensa, mediana o débil. El es *«no-formado»* ya que ha obtenido la unción elevada; y «*formado»,* gracias a los diversos medios que son la realización mística *(bhâvanâ),* la meditación, la recitación, los sueños o ensoñaciones, la observancia y la oblación.

54.- El Creador lo ha expuesto claramente en los textos sagrados, como el *Vâjasanîyatantra,* el *Sarvavîra,* el *Brahmayâmala* y el *Siddâ*.

55-57a.- *(Se lee en efecto en el Sarvavîra)*: «Es desplegando la actividad de su libre deseo *(icchâ)* como el Señor Supremo *(paramesvara)* recurre a una variedad infinita de procedimientos, la devoción, la acción, la ciencia *(vidyâ),* la enseñanza del orden del mundo y de las reglas del conocimiento, o también los mantras, la iniciación. A través de esos procedimientos, el «*Amo del universo entero*» da su gracia a aquellos que transmigran»

57b-58. *(El Brahmayâmala dice por su parte)*: «Por el despertar del *círculo de la madres (la rueda de las energías divinas)*, por la purificación *(los ritos sacramentales purificadores como a iniciación)*, la ascesis, la meditación, el yoga, la recitación, el Saber, la adoración y la propiciación de los *mantras* así como por la observancia, se puede ¡oh muy querida! obtener la identificación con *kula;* el conocimiento que permite llegar a la perfección de *kula (que consiste en realizar*

totalmente la propia esencia de sujeto consciente, de naturaleza divina).

59.- «Aquel, y solo aquel, en quien se percibe lo que hay que realizar –a saber: el Conocimiento de la Realidad– es él, en verdad, el maestro. La multitud de las causas enumeradas como contribuyendo a su formación, no existen más que para este fin.»

60a.- Según el *Brahmayâmala*, en efecto, éste no tiene ninguna otra característica que el Conocimiento de la Realidad *(tattvajñâna).*

60b-61a.- Se ha dicho: «Si un adepto que ha seguido las reglas sin la menor duda hacia el maestro *(o habiendo seguido a su maestro con devoción, sin la menor duda)* no obtiene aquello a lo que aspira *(la Realización)*, ¿qué debe hacer?»

61b-62a.- *(A esto Shiva responde)* «Existe un medio para ser iniciado por si mismo gracias al conocimiento cuando fulgura intensamente el mantra. Así se realiza aquello que se desea *(la Realización)*». *(Admitiendo así excepcionalmente la iniciación espontánea)*

62b-63a.- «Es esencialmente, según este *tantra*, en ausencia de un maestro eminente y ferviente, que se puede gozar del conocimiento de su propio Si-mismo bajo la forma de una fulguración *mantrica*». *(Es la luminosa intensidad de los mantras, su poder eficaz y la percepción directa que algunos pueden tener de esta fulguración, la que da el conocimiento salvífico, incluso en ausencia de un maestro cualificado y a pesar de que solo un maestro pueda transmitir válidamente un mantra)*

63b-64.- Este texto precisa a continuación, a propósito de los actos a realizar con vistas de volver propicia a la venerable *Diosa Raktâ* que: «aquel que actúa constantemente así llegará a ser un maestro *(âcârya)* en un mes, *sâdhaka* en quince días, hijo espiritual *(putraka)* en una semana, *samayin* en tres dias y medio» *(son los cuatro grados de iniciación shivaita)*

65.- Es *Raktâdevî* quien, por el *japa* de los mantras, inicia gradualmente *(de samayin a âcârya)*, pero esto no puede hacerse más que si no se ha encontrado un *guru* tal como ha sido definido.

66.- Si apropiarse de un mantra sacado de los Libros sagrados es, según el *Siddhayogesvarîmata*, un acto repudiable, es en razón de una carencia, a saber: la ausencia de la intuición fulgurante en un tal mantra *(en un mantra extraído de un libro)*. Sin esta carencia no hay prohibición.

67-68. ¿Por qué guardar secretos los mantras, las substancias sacrificiales, etc.? A esto se responde: «Aquellos que, a pesar de estar privados de iniciación, han extraído los mantras de libros sagrados están en las tinieblas; ellos no buscan más que perjudicar a otros, y someterlos a su voluntad *(por medio de la magia)* y ellos no conocen la Realidad. Merecen ser censurados, eso está claro.

69a.- Las dos expresiones que contienen los dos primeros versos de la estrofa precedente están en relación de causalidad recíproca. *(Es porque se está privado de iniciación que se saca un mantra de un tratado, y si se saca un mantra de un tratado no se encontrará un maestro para conferirlo. La vía normal es la de encontrar un maestro cualificado conocedor de los tratados y estudiar estos bajo su dirección)*

69b-70a.- Aquel que no puede obtener sin el recurso de los tratados la Consciencia calificada de pura Ciencia, debe con la ayuda de un maestro, ponerse a la búsqueda de un tratado y seguir las prescripciones de éste.

70b-72a.- Habiendo, con devoción, rendido homenaje a un maestro con los medios que convienen, él recorre las diversas etapas de la iniciación, él comprende el significado de los tratados. Habiendo así obtenido la consagración, llega a ser él también un maestro *formado*. A pesar de ser solamente *formado*, él tiene el poder de acabar con todas las ataduras.

72b-73a.- En cuanto a aquel que obtiene el despertar *(bodha)* sin causa, según el orden real de las cosas, sobre algunos puntos particulares de los tratados, él es un maestro a la vez *formado* y *no formado (kalpita-akalpita).*

73b-74a.- De estas dos cualidades, la segunda *(akalpita)* es reconocida como excelente, su superioridad sobre la otra se basa en el hecho de que ella participa *(amsa)* de la pura Ciencia.

74b-76a.- Por lo mismo que los partidarios *dualistas* del *Shivaismo* consideran los *shiva-liberados* como inferiores (al Dios *Shiva*) originalmente libre, por lo mismo, para nosotros, los maestros que deben su conocimiento a los demás, son inferiores a los maestro realizados, dotados espontáneamente de conocimiento. En su presencia estos maestros inferiores, no teniendo la cualificación *(adhikâra)*, deben, a imagen de los *shiva-liberados*, permanecer silenciosos o seguirlos en su acción.

76b-77a.- El maestro «*no formado*» que, para consolidar su propia convicción, ha obtenido, sin embargo, de otro maestro la consagración *(samskâra: acto de un maestro gracias al cual su realización es terminada)*, es realmente *Bhairava* mismo. *(Se hace más perfecto*

todavía por la confirmación de otro maestro o por la comprensión de los tratados)

77b-78a.- Es que, gracias a la comprensión progresiva de los Tratados, gracias a la aplicación constante en seguir la sabiduría del maestro *(confirmando así su experiencia con el otro maestro)*, el conocimiento confirmado por si mismo de su propio Si, lleva, en razón de su plenitud, a la identificación con *Bhairava*.

78b-79.- Es por eso que el *Kiranâgama* declara que este Conocimiento tiene tres causas, ya que proviene del maestro, de los Tratados y de si mismo, y el *Nisâtâna* declara que estas causas se manifiestan de diversas maneras, tanto si actúan las tres concertadamente, tanto si se presentan en el orden inverso, tanto si no hay más que una sola de ellas *(según la intensidad de la gracia)*.

80-81.- Incluso si una muesca varía según los diversos instrumentos utilizados para hacerla, hacha, pala, sierra, el acto de cortar permanece, sin embargo, único, ya que único es el objetivo que se persigue. Se puede decir lo mismo de las causas del conocimiento *(uno mismo, el maestro, los tratados)*, teniendo cada uno su propia naturaleza.

82.- El conocimiento *(mâna)* no determina espontáneamente y por si mismo *la obtención (ashigama: descenso de la energía divina, de la gracia)*, puesto que se llama *obtención* a aquello que desemboca en la perfecta satisfacción del sujeto cognoscente *(pramâtr). (A pesar de las explicaciones del maestro, es la plenitud vivenciada por el discípulo lo que le hace conocer (y reconocer) que ha realizado el Si mismo)*

83.- Y una tal plenitud varía en cada uno, ya que depende de la intensidad de la gracia. También hay un lugar evidente para los medios de conocimiento *(pramâna)*, incluso con relación de lo que es perfectamente conocido *(pramita).*

84.- *(Esta plenitud es comparable a la de un enamorado)*¿Qué decir verdaderamente a aquel que no queda satisfecho más que después de haber visto y vuelto a ver a su amada, de haberla abrazado, de haberla durante largo tiempo deseado en su corazón?

85.- A pesar de la sobreabundancia de medios de conocimiento, no se nos puede reprochar los errores siguientes: obtener aquello que ya se ha obtenido, caer en el absurdo *(vyarthatâ)*, ser arrastrado en un regreso al infinito. *(¿Porqué añadir el conocimiento de los Tratados y la enseñanza de un maestro al conocimiento espontáneamente adquirido?)*

INUTILIDAD DE LOS MIEMBROS CONSTITUTIVOS DEL YOGA

86.- Así, entre todos los miembros del yoga, la *razón discriminativa (tarka, discernimiento)* es la única que se mantiene y ningún otro; ella consiste en una toma de consciencia global *(parâmarsa)* de gran agudeza que va interiorizándose cada vez más. *(hasta identificarse con la pura Ciencia; suddhavidyâ)*

87.- No-violencia, veracidad, honestidad, continencia, no acaparamiento, estas cinco reglas restrictivas no tienen ninguna utilidad para hacer inmediatamente presente la Consciencia.

88.- En cuanto a las disciplinas como la ascesis, las posturas, y los diversos controles del aliento, todas estas prácticas revelan un despliegue exterior.

89-90.- Se dice en el *Vîrâvalîtantra*: «Por la reabsorción de la consciencia empírica, la luna y el sol *(los alientos inspirados y expirados)* se sumergen en *Shiva*, pura y simple Consciencia, y el sol de vida de nuestro propio conocimiento despierto *(bodha)* llega a la *décimo segunda etapa* (*dvâdasânta*). He aquí lo que se llama la verdadera liberación; el control del aliento no juega aquí ningún papel»

91.- «Que uno no se dedique al control de los alientos que no sirven más que para agotar al cuerpo. En efecto se liberara y libera a los demás aquel que conoce el *secreto (la suprema Realidad del universal Sujeto consciente, Shiva, pura Consciencia, secreto espiritual captado de manera inmediata)*»

92.- Lo que en verdad se llama la *retracción (pratyâhâra)* del pensamiento y de los órganos sensoriales que se alejan de sus objetos no hace más que encerrar interiormente con una atadura aquello que no está atado *(La libre Consciencia). (La verdadera retracción consiste en olvidar la liberación misma ya que la esclavitud es ilusoria)*

93-94.- La concentración *(dhâranâ)* consiste en ligar el pensamiento a un objeto, y la contemplación *(dhyâna)* es la continuidad sin variación del conocimiento relativo a este objeto. Cuando, habiendo desaparecido todo objeto, aparece en la consciencia la identidad con el objeto meditado *(jñeya)*, en el vacío de la dualidad sujeto-objeto, es eso lo que se llama *samâdhi. (El samâdhi es alcanzado cuando toda traza de la dualidad sujeto-objeto se desvanece)*

95.- Estos tres medios: concentración, contemplación y samâdhi no presentan la menor utilidad para alcanzar la suprema Consciencia.

96.- Si mencionamos los miembros del yoga, desde las prohibiciones hasta el *samâdhi*, es porque cada uno de ellos sirve para

alcanzar el miembro superior con vistas a llegar finalmente al medio esencial que es el *discernimiento* o *razón discriminativa (tarka).*

97.- Aquello que está bien establecido interiormente en la consciencia puede, por intermediación de esta misma consciencia, ser transmitido al aliento, al cuerpo o a la inteligencia, por un ejercicio repetido, pero la operación inversa es imposible. *(Estos miembros del Yoga no revelan la Consciencia sino que eliminan los obstáculos tales como la dispersión del aliento y del pensamiento)*

98.- De todas maneras, puesto que nosotros aceptamos la universalidad del Si-mismo, hay también lugar en nuestro sistema para la práctica del aliento, para la práctica del cuerpo, lo mismo que para la practica de la inteligencia, cada una siendo apta para eliminar lo que es distinto de ella.

99.- *(Por ejemplo)* El cuerpo, si tiene el deseo de elevarse en una serie de saltos, se vuelve capaz de saltar hacia lo alto cuando ha eliminado la pesadez de la caída que sería lo opuesto. *(Es ejercitándose de manera repetida en saltar como se vence la pesadez)*

100.- En el transcurso de la recitación y de la reflexión, cuando, bien despierta, nuestra propia toma de consciencia *(vimarsa)* corresponde a la toma de consciencia total *(parâmarsa)* expresada por la palabra del maestro, todo lo que es «*otra cosa*» desaparece.

101.- En efecto, el maestro no puede hacer crecer en nuestra inteligencia *(dhî)* su propio conocimiento así como su palabra. Es por eso que el proceso *(krama)* de nuestro propio despertar *(prabodha)* debe ser antes que nada sólidamente establecido.

102.- Por esta razón, incluso durante el sueño, la practica de la desidentificación con las cosas, por ejemplo con aquello que se escucha, no deja de producir ciertos efectos. *(Abhinavagupta concilia a la vez lo que es espontáneo y lo que es gradual)*

103.- La recitación o lectura de los textos sagrados consiste en una toma de consciencia sumergida en el sonido *(Palabra suprema, Brahman-sonido, plano muy superior al del lenguaje convencional)* y no en las convenciones *(que fijan el sentido de las palabras).* La reflexión por el contrario, insiste sobre el sentido preocupándose de las convenciones.

104.- Con respecto a la consciencia exempta de esta dualidad, un ejercicio asiduo no tiene ninguna utilidad, ya que sirve únicamente para desenraizar hasta el menor resto de mancha propio de la dualidad.

105.- Como se ha dicho: la *razón discriminativa (tarka)* discierne sobre las dudas relativas a la dualidad. Desde ese momento, si las prohibiciones y otros miembros del yoga permiten obtener una tal *razón discriminativa*, ellos pueden hacer el papel de medios.

106-109a. Según el Antiguo Tratado *(el Mâlînîvijayatantra)*, en el pasaje que comienza por «ni dualidad ni no-dualidad, ni adoración del *linga*, etc.», el Señor declara: «Todo lo que está prescrito o todo lo que está prohibido, los yogas fundados sobre los miembros tales como el control del aliento y otros, todo esto es artificial. Estos sistemas no valen la sexta porción del nuestro que es innato». «Oh soberano de los dioses, que el corazón *(cetas)* se adhiera resueltamente a la Realidad, eso es lo único obligatoriamente prescrito aquí, poco importa como llegue a ello»

(El Mâlînîvijayottaratantra enumera los seis miembros del Yoga de la siguiente manera: «prânâyâma», ejercicios del aliento; «dhyâna», que en estos textos corresponde a la visualización creadora precisa de la divinidad; «pratyâhâra», retracción de las facultades; «dhâranâ», que designa aquí no la concentración, sino a la vez un emplazamiento del cuerpo sutil, la divinidad que está ahí presente y la técnica para concentrarse en ésta; siguen «tarka», la razón discriminativa o discernimiento y el «samâdhi».

De manera análoga otros tratados como el Maitri-Upanisad mencionan los siguientes «seis miembros»: prânâyama, control del aliento; pratyâhâra, retracción del pensamiento; dhyâna, contemplación; dhâranâ, concentración; tarka, discernimiento y samâdhi, absorción.

Los Yogasûtras de Patanjali no mencionan «tarka» entre los ocho miembros que describen y que son: yama, restricciones; niyama, observancias; âsana, postura, prânâyama; pratyâhâra: dhâranâ; dhyâna y samâdhi.)

INUTILIDAD DE LOS RITOS EXTERIORES

109b-113a.- Así, para poner término a la dualidad, el Señor Supremo *(Paramesvara)* permanece perpetuamente en contacto con su propia naturaleza inmaculada, y esta toma de consciencia o bien depende de los órganos y de sus objetos, o bien permanece independiente (ella es entonces *nirvikalpa*).

Si depende de estos órganos y de sus objetos, el *vikalpa* surge de la propia libertad del Señor. Este *vikalpa* es doble: con relación a la persona y con relación al Si-mismo. En el primer caso se le llama «*nocturno*» *(naisam)* y diferencia el conjunto de cosas que se manifiestan claramente en el cristal puro y autónomo del Si-mismo; en el segundo caso, en el Si-mismo, él tiene como expresión *«todo esto soy yo»* y el reino único del Si-mismo, desbordante de todas las cosas, está hecho entonces de pura Ciencia.

113b-114a.- Un tal *vikalpa*, de pura Ciencia, *(que está purificado en el espejo del Si-mismo)* fulgurando con toda evidencia, es lo que elimina aquí el *vikalpa* llamado «*de ilusión*» o «*nocturno*», fuente de lo diferenciado *(bheda).*

114b-116a.- Esta toma de consciencia *(parâmarsa)*, hecha de pura Ciencia, reviste varios aspectos: baño, purificación, culto, oblación, meditación, recitación y otras prácticas. El ser puro, que colma el *rasa (sabor divino, perfume claramente vivenciable de lo sagrado)* de su propia consciencia y que penetra el *rasa* de todo el universo, debe satisfacer el círculo entero de los caminos *(debe ver directamente los diversos caminos)*.

116b-117a.- Cuando el fuego de la Consciencia –ese devorador de oblaciones– a brotado y el universo está inflamado y enteramente consumido, a la inmersión del cuerpo en las *cenizas blancas (cenizas sutiles como único resto del universo consumido)*, he aquí lo que se llama «*baño*» *(sumergiéndose en el Si-mismo)*.

117b-118a.- Aquel que se ha sumergido en el «*baño*» (verdadero o místico) y cuyas divinidades (las facultades sensoriales) están satisfechas, debe purificar perfectamente los niveles de lo real que están en el origen del cuerpo.

Si todo es Brahman, ¿qué diferencia hay entre puro e impuro?. A esta cuestión Abhinavagupta responde:

118b-119a.- Es impura al más alto grado la *intuición intelectiva (budhi)* que considera como distintos de *Shiva* estos niveles de lo real que, de hecho, le son idénticos, y la pureza consiste en hacer desaparecer ese pensamiento.

119b-120a.- Habiendo así percibido su propio cuerpo como el receptáculo de la pura consciencia y de ella únicamente, toda división *(bheda)* habiéndose desvanecido, él se mantiene, todopoderoso, idéntico al Señor, en el corazón de la autonomía, pura consciencia.

120b-121a.- Todo aquello que regocija al alma, a través de la facultad sensorial que sea, poniendo en armonía la sede resplandeciente de *brahman (la Consciencia)*, tal es el instrumento que conviene al culto.

121b-122a.- El culto *(pûjâ)* consiste, en efecto, en unificar los torrentes de las modalidades diferenciadas *(formas, sabores, olores, etc.)*, que se identifican así con la Consciencia *(cit)* infinita y libre de *Bhairava (fusionándose con ella)*.

(...)

LAS VERDADERAS PRÁCTICAS MÍSTICAS

194.- Aquel que tiene firme asiento en este corazón increado, haga lo que haga y cualquiera que sea la palabra que él asocia a su aliento o a su pensamiento, todo esto es considerado como *japa (recitación).*

195.- Cuando todo lo que el yogui produce interiormente y exteriormente, a su manera, a partir de la naturaleza propia de la Consciencia que emite, reabsorbe, mantiene, revela y vela, toma espontáneamente forma en él, entonces, su *recogimiento* es verdaderamente místico.

196-198.- En el reino de la Consciencia sin modo y hecha de todas las formas distintas del universo, aquel que aspira a un resultado específico elige una representación particular sobre la cual él se recoge. De la misma manera, aquel que quiere beber agua no desea más que una sola de las representaciones con exclusión de cualquier otra (por ejemplo un botijo), ya que la fuerza de las energías limitadoras del Soberano hace que a un resultado particular no corresponda más que una representación particular. *(Si el recogimiento es limitado, los resultados obtenidos son limitados, mientras que un recogimiento ilimitado conduce a un fruto ilimitado: la Consciencia infinita).*

199.- El ser con corazón desbordante, que no aspira a ningún fruto, se recoge en la Diosa (Energía divina) que reviste todos los aspectos porque ella no tiene límite. *(No hay restricción en el objeto de recogimiento para aquel que aspira a la liberación)*

200.- Cuando un yogui sumergido en la energía ha bebido sobreabundantemente el vino supremo de *Bhairava* y que se tambalea de ebriedad, cualquiera que sea la posición del cuerpo, he aquí, en verdad, la *postura mística* o *mudrâ.*

201-202.- Sin ningún combustible, perpetuamente arde en nosotros el fuego resplandeciente de todos nuestros órganos sensoriales cuando, en el fuego de la consciencia, penetran las modalidades *(bhâva)* del universo y que éstas se inflaman siempre más, efectuando así la verdadera *«oblación al Fuego» (homa).*

203.- En cuanto a aquel, quienquiera que sea, que purifica el descenso de la energía divina y que, como se ha dicho, permanece firmemente centrado en su propia esencia *(o también permaneciendo en la perfección recibida gracias al maestro)*, éste es el *iniciado (dîksita).*

204.- A pesar de que una sola de las actividades que van de la recitación a la oblación haga aparecer la certeza suprema, es en su multitud variada que ellas han sido descritas aquí.

205-206.- Lo mismo que un caballo (que está siendo domado) va por los montes y los valles a través de múltiples accidentes del terreno siguiendo la voluntad de quien lo monta hasta que llega a ser un caballo entrenado, hábil para correr en todos los terrenos, así la consciencia, gracias a multitud de recursos, apacibles, espantosos, etc., abandona la dualidad y se identifica con *Bhairava*.

207-208 A fuerza de mirar su rostro en el espejo que se tiene ante los ojos, se adquiere la convicción de que ese es su propio rostro. Igualmente, en el espejo de los puros *vikalpa* que son el *recogimiento*, el *culto*, la *adoración*, se contempla su propio ser como siendo *Bhairava* para enseguida identificarse con él.

209-210.- Una tal identificación, en verdad, es la obtención de aquello que tiene por naturaleza lo incomparable. Está ahí el límite de la plenitud y no hay otro fruto que ella. Todo otro fruto particular no podrá ser formado por la imaginación más que en la ausencia de plenitud. Pero en la plenitud vacía de toda fabricación, ¿qué otro fruto deseable se podría nombrar?

211.- El *rito sacrificial* así prescrito *(vidhi)* se realiza en el corazón de todo ser, cualquiera que sea, en quien la rueda de la Consciencia se muestra favorable. Rápidamente, ocurrirá que para él, el presente nacimiento será el último.

PRESCRIPCIONES Y PROHIBICIONES IGUALMENTE VANAS

212.- Aquel que ha conseguido enraizarse en un ritual semejante alcanza la liberación, *(kaivalya; aislamiento)* incluso si, perceptible a las personas comunes, él permanece unido al cuerpo.

213-215.- El Señor ha revelado en el capítulo 18 del *Mâlinîvijayottaratantra* la manera de comportarse *(samâcâra)*: «Aquí no hay puro ni impuro, no hay discriminación en cuanto a lo que hay que comer o no comer; no hay ni dualidad ni ausencia de dualidad, ni culto al *linga* y otras prácticas: al respecto de esto no hay ni obligación ni prohibición. Es lo mismo para todas las demás prácticas: porte del cabello, cenizas, etc., que, como los votos, no son ni prescritos ni prohibidos».

216-217a.- «La entrada en los espacios consagrados, etc., la observancia de las reglas de conducta u otras, los *linga*, propios a *Bhairava* o a otros aspectos de la divinidad, etc., el nombre, el clan *(gotra)*, etc., nada de todo esto es de alguna manera prescrito o prohibido.

217b-221a.- «Todo esto, aquí está prescrito, pero todo esto aquí está también prohibido. La única cosa ordenada aquí como obligatoria, ¡oh Señor de los dioses! es que el yogui perfectamente tranquilizado

guarde el corazón *(cetas)* firmemente establecido en la realidad *(tattva)*. Es así como debe él conducirse, de cualquier manera como llegue a ello. Estando su alma *(citta)* inquebrantablemente fijada en la realidad, no será ya más alcanzado por el mal, incluso si bebe un veneno, lo mismo que la hoja del loto no es tocada por el agua. Lo mismo que a aquel al que protege un *mantra*, o un antídoto de veneno, no queda abotargado incluso si absorbe el veneno, así será para el yogui con «*intuición intelectiva*» potente *(mahâmati).*»

221b-222a.- ¿Cómo se puede en verdad decir del cuerpo o de cualquier otro objeto, hecho de los cinco elementos, que es puro o impuro? ¿Cómo la pureza o impureza, en tanto que diferentes de la luminosa consciencia (que es existencia) y se añaden a ella, podrían caracterizar una cosa?

222b-225a.- Si una cosa impura es purificada por otra ¿esta última sería pura? Admitir una tal posibilidad, es correr el riesgo del circulo vicioso, la inutilidad o la regresión al infinito. Admitir, en efecto, que la tierra impura pueda ser purificada por el agua, o el agua por la tierra, es cerrarse en un circulo vicioso, ya que el proceso no sale de la impureza. Decir que el agua, impura, podría purificar la tierra, igualmente impura, es admitir una cosa inútil. En cuanto a decir que el agua puede ser purificada por el aire, el aire por el fuego y este último por otra cosa todavía, es meterse en una regresión al infinito.

225b-228a.- Si se dice que los mantras, como el *bahurûpa*, pueden purificar la tierra, etc., por el hecho de que ellos son naturalmente puros y purificantes, se puede responder: ¿porque, si los mantras son naturalmente puros, esos elementos (la tierra etc.) no lo serían también? Si se piensa que su pureza es debida a que ellos tienen la naturaleza de *Shiva (Sivâtmatâ),* ¿Por qué no sería lo mismo para la tierra, etc.? Ciertamente, se podría decir que la naturaleza *shivaita* de los mantras no es ignorada, mientras que ese es el caso para la tierra, etc., y que es por eso que ellos son puros, pero se responderá entonces que admitir eso, es admitir que la pureza de los mantras no es otra que el conocimiento de su naturaleza. Ahora bien el yogui posee este conocimiento con relación a todas las cosas que, desde este momento, deberían ser igualmente puras para él. *(Para el yogui que ve a Shiva por todo, todo está penetrado por la energía y, por tanto, puro)*

228b-230a. Pero la distinción entre puro e impuro, etc. ¿no se funda en los mandatos *(codanâ)* contenidos en los textos tradicionales? Sin duda. Pero el mandato del que se trata aquí es enunciado por *Shiva*. En cuanto a saber cual es el mandato cuya autoridad es la más grande, se tratará en otro lugar. Si alguien dice que los mandatos *shivaitas* son invalidados por los *védicos*, se podría responder ¿por qué no sería a la inversa?

230b-232a.- Si reflexionas correctamente a la invalidación de una regla por otra, verías que lo que se tiene ahí es una excepción aplicada en un punto particular sin tocar a la regla general. Así las reglas relativas a la pureza y a la impureza generalmente prescritas no son válidas para el caso particular de los hombres que conocen la Realidad Suprema; he ahí lo que expone el pasaje citado del *Mâlinîvijayottaratantra.*

232b-233.- Uno no se pregunta si hay explicaciones *(arthavâda)* en las palabras del supremo Señor, mientras que uno puede preguntarse si hay cosas irreales en el Veda que, perpetuamente existente, y no viniendo de un intelecto humano, es de una naturaleza semejante a la del cielo, etc.

234-235.- Por el contrario, Dios, en la plenitud de la multiplicidad de las formas presentes en su consciencia ilimitada, no es susceptible, cuando se manifiesta a través de sus Tratados, de ninguna irrealidad. Lo mismo que el Señor se mantiene por su voluntad en las cosas existentes, igualmente se mantiene en los tratados *shivaitas* cuando él desea expresar en palabras su naturaleza propia.

236-237.- La explicación *(arthavâda)* misma, además, cuando se liga a una regla o a otra, puede ser considerada como válida. Cuando por otra parte ella no depende de otro texto, tiene valor de regla. Puede incluso no carecer de valor cuando se encuentra en posición de dependencia con relación a otra regla por el hecho de su contigüidad con esta, lo mismo que la contigüidad de dos fonemas como *ga* y *ja,* o de *ja* y *da* toman un sentido formando una palabra *(Gaja, elefante. Jada, sin vida)*

238.- Es evidente que una tal *arthavâda (explicación)* tiene un sentido por sí misma. Si se le denegase ese sentido, se podría hacer eso también para un mandato o una prohibición. *(Se podrían discutir así todas las reglas)*

239.- El uso de tales frases de alabanza o de explicación está confirmado por la experiencia directa *(svasamvit)*, esta misma es la que permite discernir la naturaleza y el conjunto de características de una piedra preciosa.

240-241a.- La impureza que el Veda atribuye a un cadáver y a las secreciones corporales es bien conocida y no se encuentra en otra parte. Según el punto de vista conforme a la razón *(buddhayantam)*, es impuro todo lo que está privado de consciencia *(samvidascyutam)*. Todo lo que por el contrario alcanza la unidad con la consciencia *(samvittâdâtmyam âpannam)* es puro.

241b.- Con relación a la determinación de puro e impuro, el *Vîrâvalitantra* dice:

242.- «La vida *(jîva)* es lo que anima toda cosa. Nada existe sin la vida. Todo lo que está desprovisto de vida debe de ser tenido por impuro»

243-244a.- Por lo tanto, todo lo que está próximo de la consciencia confiere la pureza. Es eso también lo que pensaban los místicos que ignoraban la dualidad de lo puro y de lo impuro. Pero, para proteger el mundo, ellos han guardado esta realidad *(tattva)* secreta.

244b-245a. Lo puro y lo impuro en efecto, a pesar de ser perceptibles en las cosas exteriores, no son percibidos como, por ejemplo, el color azul. Lo puro y lo impuro se basan en el sujeto consciente *(pramâtradharama)* que, solo él, percibe la unidad o la separación con la consciencia.

245b-246a.- Incluso si lo puro e impuro fueran propiedades objetivas de las cosas *(vastudharma)*, ellos dependerían todavía del sujeto. Así, en el rito de *Sautramanî*, la bebida fermentada *(surâ)* está considerada como pura para los oficiantes que la beben, mientras que es impura para los demás.

246b-247a.- El versículo del *Mâlinîvijayottaratantra* del que hablamos sugiere de qué manera las reglas generales pueden en un mismo texto ser invalidadas por una regla proponiendo una excepción. Así es con referencia a la regla prohibiendo el homicidio de un brahman.

247b. Las prescripciones relativas a lo que hay o no hay que comer deben ser examinadas según este mismo razonamiento.

248-253.- El supremo Señor ha dicho, en efecto, en los *tantra* tales como el *Sarvajñânottara*: «La revelación aportada por los hombres, los *rsi* védicos, los dioses: *Brahmâ*, *Visnu*, *Rudra*, y después los otros, siendo cada vez de una especificidad y de una superioridad crecientes con relación a la precedente, cada una invalida la precedente. Mientras que las reglas *shivaitas* no pueden ser invalidadas por las reglas *vishnuitas*, ni estas últimas por las que son proclamadas por *Brahmâ* y así de continuo. Aquel que invalidase las prescripciones en sentido inverso sería un ser perdido, prisionero del mal. Es por eso, oh *Skanda*, que las reglas del mundo *(lokadharma)* no deben ser observadas como si ellas fueran las más importantes. Lo que hay que observar, no es lo que prescriben otros tratados, sino lo que es dicho en nuestra propia tradición. Bien que el Veda y otros textos sagrados sean atribuidos a la divinidad, algunos de ellos están sometidos a la limitación *(samkoca)* y otros no. Si predomina la limitación, se trata del conocimiento propio del ser esclavo; si la expansión *(vikâsa)* domina ahí, se trata entonces del conocimiento propio del Señor, y anula al anterior conocimiento limitado.»

254.- «Esto es la dualidad, esto no lo es»: estas afirmaciones que se excluyen mutuamente son el producto de la diferenciación propia de la ilusión. ¿Cómo, desde ese momento, podrían aplicarse a aquello que escapa a todo artificio *(akalpanika)*?

255.- El *Bharagasikhâtantra* dice en efecto: «Aquel que posee esta intuición *(krtadhî)* devora la muerte, el tiempo, la energía limitadora *(kalâ)*, etc., nacidos del pensamiento que divide, oponiendo dualidad y no dualidad».

256-257a.- En el *Siddhânta*, el culto al *linga* está prescrito con el fin de mostrar que éste contiene todos los caminos (*adhvan*) del universo, mientras que el *Kaula* y otras tradiciones *shivaitas* prohiben este culto, con el fin de poner en evidencia que es el cuerpo y no el *linga* el que contiene el universo. ¿Pero que sentido pueden tener prescripciones o prohibiciones en el *Trika* que tiene al Todo como esencia *(donde todo está impregnado de la misma Realidad*?

257b-258a.- Mientras que el *shiva*ismo dualista recomienda, para llegar a identificarse con *Shiva*, prácticas restrictivas *(niyama)* tales como el *peinado ritual*, es su abandono lo que predica el *Kaula*, ya que enseña una vía más fácil.

258b-259a.- Si en el *Siddhânta* se practican las observancias para identificarse con la divinidad que expresa el mantra, en el *Trika* se rechaza esta práctica con el fin de identificarse con el sentido universal del mantra *(el mantra en tanto que Realidad suprema, en tanto que Consciencia con la que se identifican los adeptos del Trika)*

259b-261a.- Entrar en los lugares consagrados o en los santuarios principales o secundarios, con el fin de apartar los obstáculos en la vía seguida, o para permitir a aquel que quiere volverse favorable un mantra u otro de llegar, es enseñado en el *Siddhânta*, mientras que en el *Trika*, según la regla establecida, no es necesario entrar en las áreas consagradas, etc., para comprender la plenitud de nuestro propio Si-mismo en su omnipresencia.

261b-263a. El *Siddhânta* enseña la observancia de las reglas con el fin de que se abandone tal o cual aspecto de la cotidianeidad que anima la diferenciación, mientras que los tratados del *Mata (una de las tradiciones shivaitas)* prohiben toda regla, puesto que la consciencia de Si debe ser reconocida plena y sin límite.

263b-262a.- El *linga*, que es la forma de otro aspecto divino, objeto de contemplación, esta forma me es igualmente propia. El *linga* de llama *(un aspecto de Shiva)*, etc., es propio a otro aspecto, mientras que el cráneo, etc., me es propio *(Todas las imágenes empleadas para el culto, que pueden ser las de otras formas e la divinidad que se*

contempla, son igualmente adecuadas a Bhairava en la medida en la que él es el Si-mismo idéntico a la consciencia de aquel que contempla).

264b.- Por el *«etc.»* que sigue a la palabra *linga (en el verso anterior)* son designadas la ascesis *(tapas),* la conducta *(caryâ)*, los momentos astronómicos *(vela)* y los días lunares *(tithi)*, etc., que hay que practicar y observar.

265-267a. El nombre iniciático, en los *Siddhântines*, termina en *Shiva*, *Shakti*, etc.; no ocurre lo mismo con nosotros. El clan *(gotra)*, el linaje místico de los maestros también, son llamados aquí familias o escuelas. Estas escuelas, en la tradición de *Shiva*, existen en número de tres y media: la escuela *Srînâtha,* las de *Tryambaka,* de *Âmarda* y la de *Tryambaka* a medias. El linaje de los shidas se extiende a lo largo de las eras del mundo *(yuga)* del predecesor de *Kûrmanâtha* hasta *Mînanâtha*.

267b-268a.- El *«etc.»* que sigue a la palabra *gotra (del verso anterior)* hace alusión a las *casas (ghara)*, *pueblos (palli),* santuarios principales y secundarios, signos de reconocimiento *(mûdra)* y *chummâ* cuyas reglas son particulares a cada familia espiritual.

268b-270a.- Para obtener la identidad con *Shiva*, es necesario permanecer fiel al propio linaje. No hay que adorar los *cakra* de otro linaje ni extraer provecho de ellos. Los tratados del *Mata* rechazan todas estas prescripciones ya que la distinción entre lo que es permitido y lo que no lo es introduce una división en la suprema Realidad que, ella, es indivisa.

270b-271.- Pero aquí *(en la enseñanza del Mâlinîvijayottaratantra)*, todas estas prácticas, desde la entrada en el espacio consagrado hasta las restricciones concernientes al linaje espiritual, no son ni prescritas, puesto que ellas no son una vía directa hacia *Shiva*, ni prohibidas, puesto que ellas no pueden producir ninguna fisura en la Realidad.

272.- Las prescripciones y prohibiciones, creadas artificialmente o construidas en el seno de la energía del Señor del que el universo entero es el Si-mismo, no pueden romper la unidad de su esencia.

273-275a.- Quien quiera penetrar en la Suprema Realidad debe tomar la vía que juzgue o sepa que le es más cercana; toda otra debe ser abandonada. La enseñanza del *Trika* proclama en efecto «la igualdad de todas las divinidades, de las familias espirituales, mantras, fonémas, etc., como la de los *âgamas* y de los procedimientos a seguir, ya que todo es *Shiva (sarvam sivamayam)*»

275b-276a.- Ve directamente la «Realidad shivaita» en la verdad de su existencia indivisa, aquel que verdaderamente ha visto la realidad del Si-mismo en su verdadera existencia indivisa.

276b.- Es la abeja y no la mosca la que aprecia al más alto grado el perfume de la flor *Ketakî*. Por lo mismo es excepcional aquel que, inspirado por el Dios Soberano, se apega a la adoración suprema y sin dualidad de *Bhairava*. *(Solo el que recibe la gracia más intensa puede encontrarse en ese caso. ¿Qué será entonces de los demás?. El siguiente sloka lo responde...)*

277.- Para aquellos que consiguen tomar su reposo en este «*sacrificio» (en las vías progresivas, rituales etc. Vía de la energía, vía del individuo...)*, el estruendo del mundo se funde por si mismo como las nieves con el ardiente calor del verano.

278.- ¡Pero cesemos de dedicarnos con prolijidad a este parloteo! Solo es digno de este sacrificio el sabio protegido de todo por la alabanza: *Abhinavagupta*. *(Se trata de un juego de palabras en sánscrito: abhi: por todas partes, nava: alabanza, gupta: protegido)*

278b.- Así ha sido examinada en esta *jornada* la vía de la energía *(saktopâya)* con vistas de hacer expandirse el *Incomparable Reino (anuttarapada).*